

major book collection • Brandeis University

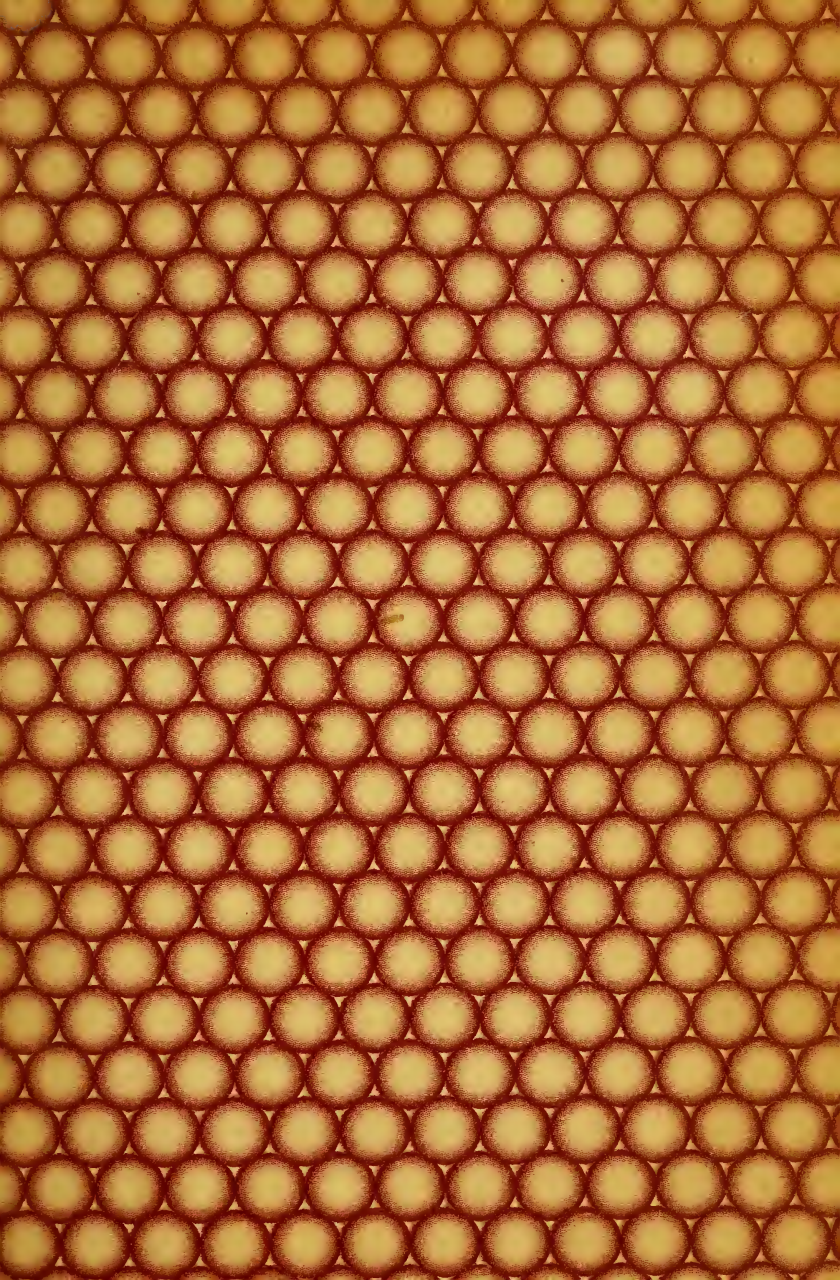


"the search for truth even unto its innermost parts"

NORTH SHORE, ILLINOIS CHAPTER

1972

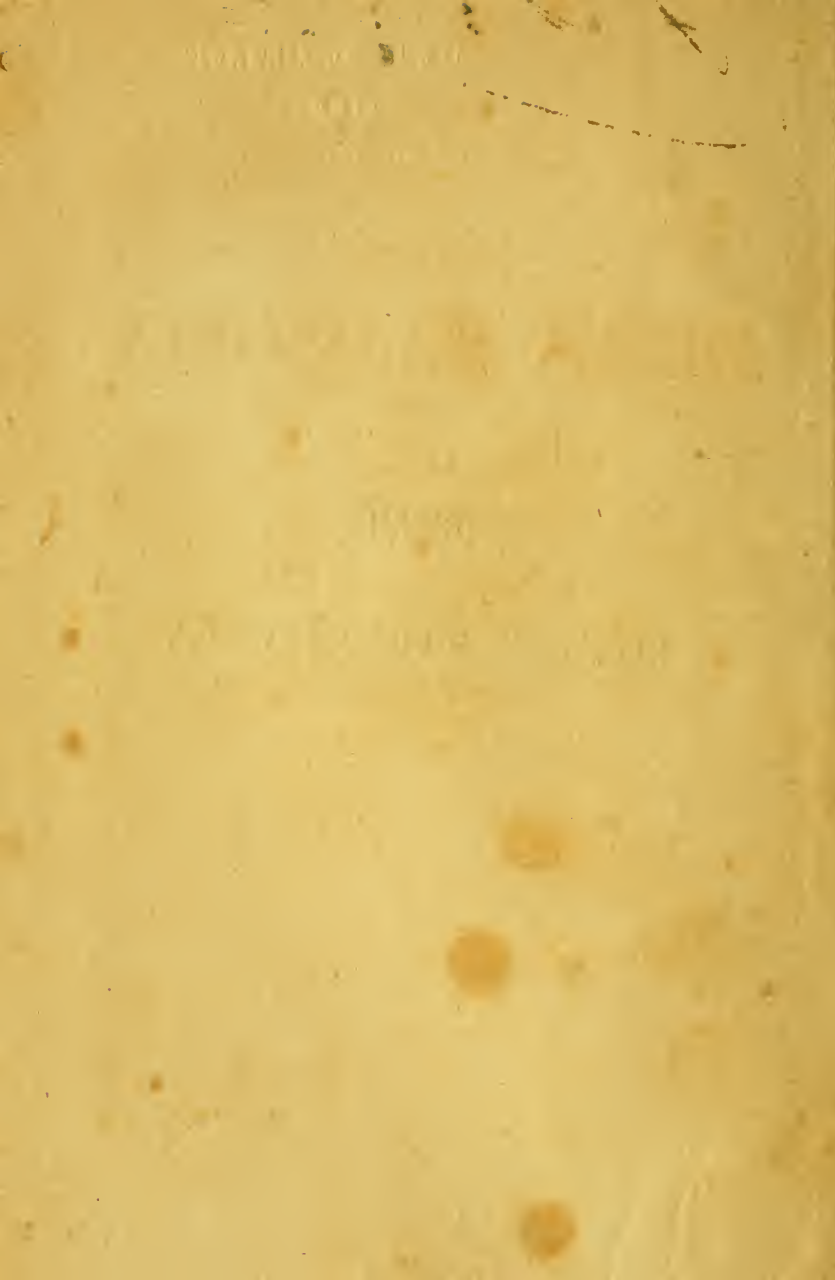
Brandeis University National Women's Committee







SISTEMA
DE LA FILOSOFIA.



Fond. Geyonist. 1860

C. CR. F. KRAUSE.

SISTEMA
DE LA FILOSOFIA

METAFISICA

PRIMERA PARTE.

ANÁLISIS

EXPUESTO

POR D. JULIAN SANZ DEL RIO,

Catedrático de Historia de la Filosofía,

EN LA UNIVERSIDAD CENTRAL.



MADRID.

IMPRENTA DE MANUEL GALIANO,
Plaza de los Ministerios, 3,

1860.

B
4568
.53
252

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY

PHYSICS

PHYSICS

1912

1912

PHYSICS

1912

INTRODUCCION.

I.

Hace años ensayé publicar esta exposicion del *Sistema de la Filosofía*, segun yo lo habia entendido, guiado, parte por mi lectura, parte por las explicaciones de algunos respetables maestros. Pero, no teniendo aun la bastante experiencia de la dificultad con que nuestra lengua, en su terminología y frase y sentido usual recibe un sentido en parte nuevo y fuera del comun, ó mas bien, porque el espíritu de aquel sistema no me era bastante familiar para traducirlo con igual facilidad en diferentes formas de expresion, hube de suspender el propósito de entonces, para meditarlo de nuevo.

Aun repitiendo hoy este ensayo en la primera parte del sistema de la filosofía, *la filosofía analítica*, no quedo de él enteramente satisfecho, y concibo que pudiera ser harto mejor desempeñado. Pienso, sin embargo, que tal como aparece, puede despertar en algunos espíritus el sentido para las ideas, y ofrecer á otros un vivo estímulo de indagacion y aun de progreso sobre lo aquí hecho, mejorándolo y completándolo mediante una discusion

sincera y crítica, mucho mas y mejor que por el juicio pasajero de algun lector distraido ó por el apasionado de amigos ó enemigos prevenidos de la filosofia , que frustrarian el buen fin, léjos de encaminar á él.

Cuando en cumplimiento de un encargo superior á mis fuerzas y aspiraciones , hube de rehacer mis estudios filosóficos , debí lo primero sobremirar el camino que tenia delante, considerándolo en su principio y fin y medios, para orientarme entre las numerosas y á veces encontradas direcciones seguidas en la filosofia , distinguir las derechas ó mas acertadas de las torcidas ó aun enteramente erradas ; en suma , medir el valor científico de cada doctrina, y sobre todo observar en las erradas ó incompletas las primeras imperceptibles desviaciones que, confundiéndose todavia con la verdad, como los rayos divergentes se confunden cerca del centro, suelen llevar por el rigor lógico y el espíritu sistemático á oposiciones inconciliables de doctrinas ó á resultados rechazados por la vida y condenados por la ciencia. Y, pues las consideraciones que entonces hice, aunque sencillas y generalísimas, me han acompañado y guiado en todo mi estudio y hoy motivan la exposicion que va á seguir, debo resumirlas en breve como un punto de partida y criterio á la vez, para juzgar esta exposicion bajo principios unánimemente reconocidos por la razon natural, que precede no en vano á la razon filosófica.

Es en efecto la llamada *razon natural* la fuente y matriz única que la *razon filosófica*, aun adelantando sobre ella, aclarando y sistematizando su contenido, reconoce

y respeta; con la que sostiene un comercio íntimo y permanente; á la que ofrece con agradecimiento sus riquezas laboriosamente adquiridas, para ensanchar y avivar mas su luz, y cuyas advertencias, aunque instintivas y solo preventivas, escucha la razon filosófica de mejor grado y con mas fruto. Porque la razon natural es el espíritu mismo en su primitiva espontánea voz intelectual y moral, en la expresion unitaria é integral de su naturaleza, no dividida aun por el hecho humano, ni influida por la divergencia de opiniones, y cuyo dictado es por lo tanto idéntico y permanente en cada hombre, igual, unánime en todos los hombres. A esta voz primera del espíritu, como á manantial vivo, vuelve de continuo la razon filosófica, para aclarar, regularizar su contenido, y universalizar la aplicacion de sus doctrinas, así como la razon natural busca su determinacion y complemento en la razon filosófica, mediante la cual el trabajo del hombre continúa en algun modo, la obra y don de Dios.

Siendo, pues, la razon natural aunque limitada en su horizonte, desigual á veces é inconsecuente en su discurso y aplicaciones, clara sin embargo, recta, segura, cuando es atentamente escuchada dentro de su competencia, y debiendo en consecuencia el filósofo dar á esta razon su legítimo derecho y voz, llamarla frecuentemente á juicio y contraprueba con la razon filosófica, sin desestimarla ni olvidarla entre las esquisitas especulaciones que suelen preocupar al espíritu en la contemplacion de su propia obra, debí considerar ante todo aquellos estados de la indagacion filosófica, que, tocando de al-

gun modo en la esfera y competencia de la razon comun, suelen dar en aquella fácil ocasion á las direcciones torcidas y doctrinas erradas que causan tan chocante divergencia y confusion en la esfera mas alta de la inteligencia humana. Estos momentos y cuestiones críticas trascienden á todo el trabajo ulterior, y piden de parte del filósofo muy especial atencion, para distinguir el camino derecho de los torcidos, y prepararse sobre toda preocupacion sistemática para esta empresa difícil á que pueda llamarle su vocacion ó su deber.

En tres estados y momentos críticos de la obra filosófica pueden adherirse al espíritu, como la larva al corazon del árbol, errores graves y de largas consecuencias, hasta comprometer á veces la filosofia misma. Mira el primero de estos estados al sentido y propósito con que nos acercamos á esta parte superior de la ciencia, en cuanto es en general obra y vocacion humana entre todas sin determinacion especial todavía. Y este sentido preliminar filosófico tiene á la vez un triple aspecto: moral, intelectual, humano; así como su objeto es á la vez y solidariamente moral, intelectual, humano. Bajo el aspecto moral, el Espíritu, acercándose á la filosofia, se pregunta, y debe hallar á su pregunta mas ó menos clara respuesta: ¿qué bien real buscamos mediante la indagacion filosófica? ¿á qué fin aspiramos durante ella? y consiguientemente, ¿qué motivo nos guia en este laborioso camino, nos alienta y sostiene por todo él hasta su fin? Cuestiones ambas de íntima conciencia moral, en este como en cualquiera otro negocio humano, cuestio-

nes pendientes antes, en medio y después de nuestro trabajo, que circundan y penetran hasta en su médula esta noble vida intelectual, como la atmósfera que respira, de la que se sostiene y nutre todo el espíritu; y esto con tan estrecho vínculo, que aunque distintos relativamente el sentido y fin moral del fin y cuestion propia filosófica, aquel genérico y relativo, esta especial y directa, caminan ambos en recíproca condicion y progreso; el fin moral se aclara, la intencion se afirma, el motivo se purifica, segun adelanta el trabajo intelectual del filósofo, así como este encuentra en el sentido moral del hombre un norte y moderador y base firmísima de obrar.—Bajo el aspecto intelectual se pregunta y debe responderse el filósofo: ¿cuál es y cómo es esta vocacion que lleva su pensamiento á estudiar las ideas, leyes y relaciones permanentes de los Séres y de la vida y del pensamiento mismo? ¿Qué duda ó cuestion determinada ha despertado el interés, y dado el primer impulso en este movimiento total y unitario del pensamiento—la Razon,—ha hecho saltar la primera chispa de este fuego escondido, y levantado el Espíritu á esta esfera superior entre el cielo y la tierra, entre lo eterno y lo temporal, lo infinito y lo finito? Estas cuestiones no son directamente morales, pues que no hablan á la voluntad, pero lo son relativamente, y pueden llamarse de conciencia intelectual, en la cual penetra y se refleja todo el sentido moral, que nos lleva á la indagacion filosófica por puro motivo del bien y para el bien. Y, bajo este segundo aspecto, cuanto mas motivada sea y de nosotros mejor conocida la vocacion intelec-

tual que nos mueve á la ciencia, cuanto mas elevado sea el fin, mas comprensiva y positiva la cuestion que nos haya empeñado en este trabajo, tanto mejor sabido y mas medido será el procedimiento, mas seguro y verdadero el resultado. Toda la importancia y la influencia histórica de las grandes reformas filosóficas, la *socrática*, la *cartesiana*, la *kantiana*, van envueltas como en su germen fecundo en una cuestion preliminar antes no advertida, y que fijada por los reformadores y consecuentemente desenvuelta, ha abierto nuevos rumbos, y mas alto campo de accion al pensamiento.— O puede, por último, aunque con menos directa influencia, ser este sentido social y humano; porque es manifiesto, que el modo de considerar la vida y la Humanidad y á nosotros y nuestras obras en ella, que del sentido comun (segun la propia educacion ó experiencia, ó la cultura contemporánea) traigamos al filosófico, presentará, como de secreto, tendencia y carácter cierto á nuestro trabajo científico, y de ello apenas hay sistema filosófico, antiguo ó moderno, que no nos ofrezca ejemplo y enseñanza. Bajo este aspecto, pues, se pregunta el espíritu al entrar en la filosofia, y debe responderse, ó á lo menos tener siempre delante de sí estas cuestiones: ¿Miramos en la vida á la realidad íntima ó al fenómeno exterior? ¿á la energía original é inagotable, ó al efecto pasajero? ¿á la ley permanente ó al hecho variable? Y tocante á la humanidad: ¿Miramos en esta humanidad á los estados relativos de hoy ó ayer, de este ó de aquel lugar, ó á la esencia permanente y

perfectible ; al hecho histórico ó á la posibilidad eterna? O , ¿tenemos presente la humanidad fundamental , igual en cada uno y en todos los hombres, que es en cualquier siglo ó pueblo el remanente útil y siempre vivo de los siglos pasados , y la base fecunda de los venideros , ó estamos preocupados de las limitaciones históricas de razas , pueblos , creencias , costumbres , que particularizan y diferencian de grado en grado la idea humana y descaminan el espíritu entre los oscuros y torcidos senderos de los prejuicios históricos , las simpatías ó antipatías nacionales ó seculares , donde el sentimiento previene á la razon , la presuncion subjetiva á la verdad objetiva , y el hombre histórico ocupa en el pensamiento del filósofo el lugar que pertenece al hombre eterno , á la esencia humana? Y nosotros mismos , bajo nuestra obligada participacion en la vida total presente , y la universal humana , ¿emprendemos nuestra obra con el propósito , ó siquiera la aspiracion á que sea obra universalmente útil y bienhechora , parte digna de la historia universal , como nosotros somos parte y consócios vivos , no indiferentes , de este fundamental organismo y vida en el mundo? En esta direccion , ó á lo menos en esta tendencia universal humana de nuestro pensamiento , se abre el camino seguro , la pura y libre atmósfera del espíritu ; todo nuestro sér y nuestras potencias se levantan y reaniman cuando vislumbramos este horizonte , porque de este lado se anuncia la vida nueva , y la esperanza de perfeccion , cuanta cabe en la humanidad. En el cultivo armónico de todas las fuerzas,

facultades y relaciones humanas en cada individuo y en cada personalidad superior está cifrado nuestro fin inmediato é inmutable, nuestro destino segun Dios, el real y eficaz mediador de nosotros á la divinidad, puesto que conservando y desenvolviendo armónicamente nuestra naturaleza, cumplimos la ley de Dios en el sér y género y vida humana. Por esto, no es ajeno sino muy pertinente y muy relativo á toda la obra del filósofo, como el suelo sostiene el edificio sin ser la construcción misma, que se sepa aquel del sentido humano con que viene á la filosofía; cómo considera la vida y la humanidad, y se considera á sí mismo y sus obras en ella; que repare atentamente, si tocando al umbral de la filosofía camina en el sentido de la perfectibilidad humana mediante el hecho y hombre histórico, ó si se conoce y ama á sí mismo en toda la humanidad y para ella, ó en una parte solamente de ella, ó ni aun en esta quizá, estando sepultado en el egoismo encubierto con vanas relaciones y vanas obras humanas. En el primer caso podrá su trabajo filosófico ser edificador para él y para otros; en el segundo, bajo la forma de filosofía, podrá no edificar sino el sofisma y la perversion intelectual en sí y en otros. Verdad es, que la ciencia es asunto harto sério y árduo para cautivar por largo tiempo los espíritus livianos ó pervertidos, y antes bien suele ella por su bondad propia corregir la ligereza ó perversion de espíritu en los que se acercan á su luz, de lo cual abundan ejemplos en todos los tiempos.

En estos tres capítulos se encierra toda la relacion

del hombre y sentido com un humano al sentido filosófico; ellos indican la transicion natural, legítima del primero al segundo, y la encarnacion fecunda del pensamiento espontáneo en el pensamiento científico con ventaja recíproca de ambos. Y esto de tal manera y con tan íntimo vínculo, que el espíritu de un sistema filosófico, la comprension y elevacion de su idea fundamental, la medida en el procedimiento, la seguridad de sus progresos, el acierto en el resultado pueden ser previstos de antemano, segun el sentido é intencion general con que el hombre se acerca á la filosofía, y que sostiene durante su trabajo; y, recíprocamente, la filosofía adelanta y se perfecciona, ó retrocede y se descamina segun adelanta ó atrasa el sentido y cultura humana, en la cual se cifra la firmísima esperanza de un progreso correspondiente en la filosofía, cuanto cabe en lo humano, asi como en la perfeccion total de un cuerpo se contiene la perfeccion de sus órganos, y de la cabeza tambien. Y aunque en un sistema filosófico puedan abundar, y nunca falten del todo, indagaciones profundas, acertadas, y pueda mostrar el autor en su trabajo altas dotes de talento, de consecuencia lógica, de observacion delicada y verdadera, serán todas estas dotes y frutos, aunque parcialmente estimables y útiles en su dia, como piedras bien cortadas para un futuro edificio, joyas sin pulimento, bellos caminos que no llevan al puerto, estrellas en noche oscura, si estas indagaciones parciales no están orientadas en la recta direccion, ni penetradas de un sentido puro moral y humano, ó no están animadas

de una alta y comprensiva intencion intelectual, que toque en las cruces y los centros del árbol de la ciencia. Sin esto puede bien un sistema filosófico ser en particular obra preciosa, pero fuera de su tiempo y suelo nativo y razon propia de ser. Y tal es, por lo mas, el origen de la extraña, y á veces indiscernible mezcla de verdad y de error que ofrece la historia de los sistemas filosóficos, y que suele confundir y descorazonar á los amigos, y dar grato capítulo de acusacion á los enemigos de la razon, de su dignidad y derecho, ó mejor, enemigos de su propia naturaleza y enemigos de Dios en su mas íntima y semejante manifestacion. Porque, los que ponen algo en lo humano fuera y sobre y contra la razon, ¿cómo pudieran hacer esto sino *razonando* su intento, esto es, abusando de la razon contra la razon misma, como el insensato suicida que da la muerte á su cuerpo con la mano de este mismo cuerpo? El límite de la razon humana no está en lo irracional—*credo quia absurdum*—ni es la negacion de la razon, sino que está en la razon infinita, positiva de Dios, la cual nunca niega ni impide, ni contradice las leyes de la razon finita, antes las afirma y autoriza con poder superior á toda negacion y prohibicion humana; permite y manda dirigir la razon torcida por la recta razon, curar la razon enferma por la sana razon, pero no por otro camino, ni recurso ni criterio.

Cuánto vale, hasta dónde trasciende esta relacion y preparacion del hombre para la obra del filósofo, cómo, allí donde esta relacion es rectamente conocida y ordena-

da, engendra en la ciencia sanos y durables frutos, y sino solo los da vanos ó amargos, nos lo muestran, para no multiplicar los ejemplos, las obras de los filósofos comparadas con las de los sofistas, y las épocas filosóficas de la historia comparadas con las sofisticas. Sócrates, Descartes, Kant, han debido el título indisputable de padres de la filosofía, á la devocion generosa, entera, fiel, con que consagraron toda su vida y sus mejores fuerzas á este noble fin, para luz y aprovechamiento de los hombres; al sentido universal-humano, á la recta conciencia, á la circunspeccion esquisita que presidió á todo su trabajo, y en que se sostienen como en atmósfera mas pura sobre la atmósfera sensible é histórica en que vivieron, puesto que los contemporáneos respondieron á la voz del primero con la cárcel y la cicuta, á la del segundo con la sospecha y la amenaza (1), á la del

(1) «Están tan prevenidos contra mí á causa de los inocentes principios de física que han leído, y tan desesperados de no encontrar pretexto alguno para calumniarme, que si yo escribiera ahora sobre moral, no me dejarían en paz; porque, si un jesuita me ha acusado de escéptico, porque he refutado á los escépticos, y un sacerdote ha pretendido que soy ateo, por la sola razon de haber yo procurado probar la existencia de Dios, ¿qué no dirían, si yo me propusiera examinar el justo valor de las cosas deseables ó aborrecibles, el estado del alma despues de la muerte, la recta medida del amor á la vida, y cómo debemos ser y obrar para no temer perderla? Aunque yo manifestara sobre todo esto las opiniones mas conformes á la religion, y las mas bienhechoras al estado, no dejarían de creer y de persuadir á otros, que mis doctrinas son contrarias á la religion y al Estado. Así, lo mejor que pienso hacer en adelante es no hacer libros, y pues he tomado por máxima,

tercero con tumultuosa y conjurada acusacion. Y sin embargo de este juicio de un dia, el juicio de los *silli mors gravis incubat, qui notus nimis omnibus, ignotus moritur sibi*, me estará mejor estudiar solo para instruirme, y comunicar mis ideas á lo mas en el círculo de mis amigos particulares.» (Carta de Descartes á Mr. Chanut, embajador en Stokolmo.) «Aunque, muy impresionado Descartes por la muerte de Galileo, resistió tenazmente dar á la imprenta sus *Meditationes de prima Philosophia*, y por último, las publicó en latin, después de haber consultado la obra con los sábios de la época (Caters, el P. Mersenne, Hobbes, Arnaud, Gasendi, el P. Bourdin y muchos teólogos y sábios de Paris), dedicádola á la Sorbona y obtenido su aprobacion; no fuéron las dichas precauciones bastantes: este libro, aprobado por los doctores, discutido por los sábios, dedicado á la Sorbona, y donde el génio se esfuerza en probar la existencia de Dios y la espiritualidad del alma, fué puesto, veinte y dos años después, en el índice de las obras prohibidas, en Roma». (Mr. Cousin, *Biografia universal*, 1814, tom. II.) Sin embargo de esta prohibicion eclesiástica, poseemos de las obras de Descartes, en coleccion completa y sucesivamente aumentada, cinco grandes ediciones. (Amsterdam, en 1672;—idem en 1792, en 9 tomos, en 4.º;— en Franfort, sobre el Mein, en 1732;— en Paris, 1701, 13 tomos, en 12.º;— idem, 1724 á 26, 11 tomos, en 8.º). Además, sus *Ensayos filosóficos* acabados en 1637 (8 de junio) se publicaron anónimos en Leydén, 1638, en 4.º; traducidos en latin (*specimina philosophica*), por Estéban de Courcelles, y publicados en Amsterdam, en 1644 á 1650 (con revision del mismo Descartes), 1656, 1724 y 1728. Una parte de estos ensayos, la *Geometria*, fué traducida y comentada por Fr. de Schooten, con notas de Beaussé (en 1649). Las *Meditaciones* han alcanzado once ediciones (Paris, 1641. —Amsterdam, 1642, en 12.º;— idem, 1650, 1656, 1663, 1668, en 4.º;— Nápoles, 1719, en 8.º;— Paris (traduccion francesa por el duque de Luynes, revisada por Descartes, con algunas modificaciones, 1637, en k.º);— Paris, 1661, en 4.º, en dicha traduc-

glos reconoce á Sócrates, padre de Platon, y Aristóteles y Zenon, mediante los cuales se proyecta su rastro lusion, seguida de una tercera edicion por R. K. (René Fedé, doctor en medicina), nuevamente adicionada; — Paris, 1724, en 12.º; — Los *Principia Philosophiæ* tuvieron inmediatamente cuatro ediciones. (Amsterdam, 1644, 1650, 1656; — Paris, 1647, en 4.º, traducidos por un anónimo y precedidos de una carta de Descartes, que ha servido de introduccion á todas las ediciones posteriores.) El tratado *de las pasiones*, acabado en 1646, enviado en 1647 á la princesa Isabel del Palatinado, y publicado con aumentos considerables en 1649, fué nuevamente impreso (traducido del francés al latin) en Amsterdam, 1650, en 4.º, y en Hannover, 1707, en 8.º, sin contar otras ediciones posteriores. El tratado de *Formatione fætus* y el de *Homine*, que es una continuacion del primero (desde el cap. 18), y se han publicado siempre juntos, fué luego traducido por Florentino Schuyt (Leon, 1662, á 64, en 4.º); y el excelente prólogo de esta mala traduccion fué trasladado al francés por Clerselier y adicionado á la edicion francesa hecha por el mismo, con mas las notas de La Forge á dicha obra; con cuyas adiciones fué impresa á la vez en francés y en latin, en 1677 (Amsterdam) y en 1729 en 12.º Los *Opuscula phisica et mathematica* fuéron en poco tiempo reimpresos en Amsterdam, en 1701 y 1704. Las obras póstumas (*Mundus, seu disertatio de lumine ut et de aliis sensuum objectis primariis*), tuvieron dos ediciones (Paris, 1664, en 8.º y 1677, en 4.º), y varias tambien las restantes: *Tractatus de Mechanica* (primera edicion, 1668, en 8.º, segunda, 1724, en 12.º), *cum elucidationibus N. Poissonii*. — *Elucidationes Poissonii in Cartesii musicam*. — *Regulæ ad directionem ingenii*. — *Inquisitio veritatis per lumen naturale*. — *Primæ cogitationes circa generationem animalium et nonnulla de saporibus* (acaso supuesta). — *Excerpta ex Mss.* R. Descartes. — Sus cartas parecieron en 1677 en francés, y 1668 en latin (Amsterdam, 3 tomos, en 4.º), y varias veces después. Por último, el *Compendium musicæ* pareció dos veces en poco tiempo (Utrech,

minoso por la edad media, y el renacimiento hasta nuestros dias; á Descartes, padre de Mallebranche, Spinoza y Leibnitz, como mediador é iniciador de mas alta idea; á Kant (1), padre de Schelling, Hegel y Krause como me-

1650, en 4.º — Amsterdam, 1656, en 4.º). Estos hechos sirven aquí solo para mostrar que la opinion de la Europa sábia no respetó sin duda debidamente la condenacion romana pronunciada contra R. Descartes en la obra principal de este filósofo. El autor, sin embargo, era mas precavido ó mas respetuoso que los demás sábios, hasta el punto de romper él mismo la disertacion: *de Mundo* (de la que el tratado arriba mencionado: *Mundus*, es un extracto), por temor de los peligros, y escarmentado con el ejemplo de Galileo. — Son curiosas y forman notable contraste con la condenacion papal, las siguientes palabras del cardenal de Berulle, que por la ocasion, el lugar y las personas ante quienes se pronunciaron, merecen grande autoridad. Habiendo oido dicho cardenal á Descartes hablar sobre filosofía en casa del Nuncio del Papa en Paris, en 1628, le dijo estas palabras: «No en vano habeis recibido de Dios una fuerza y una penetracion de espíritu poco comun. Le debeis cuenta de vuestros talentos, y respondereis ante este juez soberano del daño que causareis al género humano, si lo privais del fruto de vuestras meditaciones.»

(1) Conviene recordar aquí los varios y encontrados capítulos de censura contra la filosofía de Kant en los primeros años de su aparicion. Los filósofos populares eclécticos (ó mejor sincréticos con cierto sabor escéptico), y los eclécticos wolfianos llevaban por entonces la palabra en la enseñanza, y fuéron, por lo mismo, los primeros adversarios del kantianismo en los periódicos literarios: *La Biblioteca general alemana*, *La Revista mensual de Berlin*, *El Indicador literario de Gotinga* y otros. Comenzó el ataque censurando el kantianismo de demasiado sistemático y superior al discurso comun; después, calificándolo de *Idealismo* á la manera de Berkley (*Indicador*

diador armónico de esta última y de las anteriores oposiciones. Y del lado opuesto, hácia la sombra de esta de Gotinga, 19 de enero de 1782, artículo de Garve). Seguidamente otro eclético, Dietr. Tiedemann, profesor de Marburgo, censuró (1784) en la *Gaceta general literaria*, el criticismo kantiano de *dogmatismo*.—Por el contrario, Mendelssohn lo acusó (*Horas de la mañana*, tom. II, seccion 2.^a, fól. 418) de *obra de destruccion*, y este mismo y Reimarus, (*sobre los fundamentos del conocimiento humano* y de la *religion natural*, Hamburgo 1787.) declararon á Kant escéptico de la escuela de Hume. Cristob. Meiner, filósofo muy autorizado en las escuelas, adelantó un paso más á los anteriores, declarando resueltamente (*Elementos de la Historia de la Filosofía*), á Kant: *Sofista*.—De parte de los teólogos se señalaron entre los católicos, B. Stattler, consejero eclesiástico de Baviera, que con celo indiscreto y tono energúmeno apellidó en varias obras (*Antikant*, dos tomos, con un apéndice, 1788.—*Antikant abreviado*, 1792.—*Absurdos de la filosofía kantiana, y superficialidad de sus admiradores*; 1792.—*Verdadera relacion de la filosofía de Kant con la religion y la moral*; 1794) el kantianismo de *anti-religioso* y *anti-cristiano*, concluyendo por excitar á los gobiernos á que prohibiesen esta enseñanza en sus estados. Y entre los protestantes se señaló G. Martin Luis, rector de un colegio, que acusa la misma doctrina de escéptica, egoista y de idealismo subjetivo (exámen de las doctrinas absurdas naturalistas, materialistas, idealistas y panteistas; Leipzig, 1790.)—La misma acusacion de subjetivismo, con tendencia escéptica radical, pronuncia contra Kant un eclético ilustrado—Adam Weishaupt (*sobre el materialismo y el idealismo*; Nuremberg, 1787.)—Señaladamente en la esfera religiosa y moral se leen acerca del kantianismo juicios singularmente contradictorios. En unos escritos (*Exposicion y defensa de las principales verdades de la religion natural*, anónimo, Leipzig, 1788) es acusado de enemigo de la fe, y en otros (Ludolfo Holst, *sobre el fundamento de la filosofía de Kant*, Halle, 1791) de fanático y an-

luz, observad los motivos egoistas, el sentido limitado y exclusivo, la presuncion humana, la precipitacion inti-ilustrado.—Con mas moderacion en las formas y discusion mas racional, pero con no menos rigor ni menos pasion y ligereza de juicio, atacaron el kantianismo los escolásticos wolfianos. Unos, tomando pié de que Kant señala límites invencibles al conocimiento humano, lo apellidaban *escéptico*; otros, apoyándose en la confirmacion experimental que Kant exige al conocimiento, lo acusaban de *empírico*; otros de idealista subjetivo, fundándose en que Kant limita el conocimiento experimental al *fenómeno*, sin poder penetrar de aquí hasta el *noumeno*, al *en sí*, del objeto. Entre estos, un profesor de Halle, J. A. Everhard, fundó periódicos especiales (*Repertorio filosófico*, Halle: desde 1789 á 1792), para combatir el kantianismo bajo el tema, de que Kant yerra en todo lo en que se separa de Leibnitz, cayendo hasta en el escepticismo de Hume. En dichos periódicos se multiplicaron las censuras, unas contra las categorías, otras contra los juicios sintéticos, otras contra las antinomias, etc., etc., escritas principalmente por el autor de la Revista, y por los redactores J. G. E. Maass, y J. L. Schwab. —Y, aun profesores semi-kantianos atacaron partes de la filosofía de Kant: C. C. E. Schmit censura su *filosofía moral de fatalismo intelectual*: ¿qué mucho que adversarios declarados acusarán la moral kantiana, unos de *determinismo* y *fatalismo* manifiesto, y su metafísica de un nuevo *escolasticismo*, enemigo de la razon y reactivo hácia la edad media (Platner: *aforismos*, párrafo 864: archivo de Everhard), mientras otros al contrario, lo acusaban de fundar una libertad peligrosa á la religion? (Bardili.) A los unos, parecia mística la misma doctrina que á los otros parecia libertina; así como entre los teólogos de ambas comuniones (Storr, J. F. Flatt, J. F. Kleuker, J. L. Doderlein, Pezold, y aun el ilustre F. N. Reinhard) hubo como un concierto unánime para declarar el kantianismo de anti-religioso, y hacerlo sospechoso ante los gobiernos.—Levantóse sobre estos cimientos una verdadera falange anti-kantiana que

metódica de los sofistas de todos los tiempos, entre los griegos, los escolásticos, los ingleses y franceses del siglo usó de todo género de armas contra la nueva filosofía. En periódicos, que casi todos, excepto la *Gaceta general literaria*, se declararon sus enemigos; en disertaciones inaugurales académicas y universitarias; en folletos anónimos; hasta en escritos y romances burlescos (*Historia de un hombre gordo*, 1794.—*Vida y opiniones de Sempronio Gundiberto*.—Suitnak (anagrama de Kantius); carta á Kant, Leipzick, 1787. — *Critica de la bella razon* por un negro; *camorra estudiantil sobre la filosofía de Kant*, Leipzick, 1787) era á la vez condenada y ridiculizada la nueva doctrina. — Este sentido enemigo penetró hasta en los mas impasibles santuarios de la ciencia, las altas academias, y señaladamente la de Berlin, que habiendo propuesto en 1792 el tema: *¿qué progresos ha hecho la metafísica desde Leibnitz y Wolff acá?* coronó el trabajo de J. L. Schwab (publicado por la Academia en 1796), cuya conclusion es categóricamente negativa. Y en 1795 premió con el *accésit* el trabajo del filósofo wolffiano Jenrich, *contra el mérito é importancia de la crítica de Kant*. — Este primer empuje de la opinion, ó apasionada ó superficial, produjo efectivas prohibiciones y persecuciones; la voz de los teólogos alcanzó á hacer sospechoso el kantianismo al gobierno de Sajonia, á obtener un rescripto del Landgrave de Hesse (1788) prohibiendo esta enseñanza en sus estados, y hasta á deponer profesores (el profesor Koller de Heidelberg) por enseñar esta doctrina llena de *ridiculeces é ineptias*, y declaradamente *spinosista y ateista*. Estos hechos, que datan de poco mas de medio siglo, ofrecen una triste aunque provechosa enseñanza; bien que ahora la preocupacion fué pasajera y de escaso efecto, y no impidió que el kantianismo se propagase rápidamente desde Koenigsberg, su primer asiento y matriz, á Jena, á Halle, alcázar principal hasta allí del wolffianismo, á Witemberg, y á todas las universidades alemanas; que en todas las esferas del saber adoptaran el kantianismo, y lo propagaran hombres eminentes; en el derecho P. J. A. Fe-

glo xviii, y aun en el nuestro tal ó cual, y luego hallarais radicado el error del filósofo en la perversion del hombre, y dejareis de acusar á la filosofía por faltas no nacidas de ella, sino ingeridas de fuera, y que ella revela y cura por el único derecho camino, mostrando el sofisma, condenándolo definitivamente por la razon, y señalando el recto sentido con que el hombre debe estar preparado para esta superior vocacion y fin.

II.

Animado, pues, y acompañado el espíritu de motivos puros totales, de una vocacion objetiva y constante que uerbach, K. S. Zacharia, C. M. Gross, Jh., Schmalz, K. U. L. Politz; en estética F. Delbrück, Fr. Schiller; en pedagogia Heunziger, Greiling, Niemeyer, F. U. L. Schwarz (cuya pedagogia ha sido traducida al castellano por D. J. Kuhn). Aun en la teología y la teología moral es visible el influjo del kantianismo en los escritos de Grafe y Daub. Y en las ciencias naturales adoptaron luego, y desarrollaron el principio dinámico y teleológico kantiano Gren, Fischer, Hildebrandt, y otros muchos después.—En breve la nueva filosofía ocupó el trono de la enseñanza en Alemania, y aun antes de acabar el siglo, en 1796, se publicaron trabajos, traducciones y extractos de la filosofía crítica, á la vez en Holanda (P. van Hemert, ya en 1792, van Bosch, en 1798); Inglaterra (por Nitsch, Willich y Wirgmann), y Francia (algunas traducciones de opúsculos de Kant, en 1796 y 1801); en esta última señaladamente, y mediante los trabajos de C. Willers, M. Degerando, Mad. Stael, V. Cousin, posee el kantianismo intérpretes y defensores muy estimables: Keratry, Tissot, Trullard, Barni, é historiadores críticos: C. Remusat, y J. Willm. En Italia, por último, publicó Pascual Galuppi, en 1819 (Nápoles, dos tomos) un: Saggio filosófico sulla crítica della connoscenza,

lo guie como por propio impulso en el camino de la verdad, penetrado además de un sentido universal humano, al que subordine modestamente el sentimiento de sus propias fuerzas y el mérito de sus obras, entra entonces con todo su sér y con llena intencion en su asunto, lleva reunidas sus mejores fuerzas hácia el conocimiento filosófico, y puede esperar, en esta su vocacion, traer á la ciencia y naturalizar en ella alguna verdad, fijar en el suelo de la libertad humana alguno rayo de la luz divina.—Para esto le toca ahora sobremirar en general la cuestion de la filosofía en que va á cifrar todo su interés, hasta distinguirla al menos de todo lo que ella no es, y orientarse en este nuevo camino, considerando, de un lado, lo mejor que el hombre conoce y obra, y posee ya; de otro lado, lo mejor que desea conocer y poseer, para trazar él mismo los primeros lineamentos del edificio que va á levantar como obrero y ejecutor. Y en esta ojeada general hácia el pasado y el porvenir de la ciencia humana, no debe contar el filósofo por cantidades menores, sino por masas totales, ni detenerse en los pormenores y diferencias segundas, sino que necesita levantar la vista á las alturas, para contemplar desde ellas todo el horizonte, y distinguir los grandes términos de luz y sombra sobre siglos y edades humanas. Porque es una excelencia, nunca bastante considerada ni estimada, de la naturaleza racional, la de anticiparse con la idea á todo pensamiento ó hecho determinado, aun al hecho propio, sobremirándolo en su origen, fundamento y relaciones totales antes y junto con el estudio de sus determi-

naciones particulares, para regular su ciencia histórica, y guiarla aun antes en cierto modo de saberla; en lo cual se muestra el espíritu superior á todo lo que nace y pasa, no encerrado en el tiempo ni afectado por el cambio, sino presente en todo tiempo, igual en toda mudanza. Por esto la ciencia camina en dos direcciones opuestas y juntamente recíprocas, penetra en dos profundidades, una posterior histórica, siempre nueva y renaciente, otra anterior eterna, siempre presente al espíritu, aunque no siempre sabida de nosotros, y esto de tal modo, que los progresos de la ciencia se miden, no segun una ú otra, sino segun ambas direcciones paralelas y recíprocas.

Esta ojeada y generales lineamentos de la ciencia humana expresan el segundo momento de la vocacion del filósofo, como que sobre esta primera base suele levantarse toda la edificacion ulterior, y en ella por lo mismo puede arraigarse el gérmen de grandes desviaciones y errores durante siglos, ó pueden asegurarse progresos ciertos y durables. Rara vez ó nunca, aun después de reformas posteriores, pierde un sistema filosófico el carácter que recibió en su primera germinacion. Por esto en la manera de entender y proponerse el hombre la cuestion de la filosofia se encierra el origen primero y debe buscarse el remedio de los errores, no ya solo de sistemas, sino de épocas y siglos de la ciencia humana.

¿Hacia qué region intelectual lleva su vista é interés el filósofo? qué objeto considera? qué debe indagar en este objeto? qué espera saber mediante esta indagacion? qué y cómo debe obrar en consecuencia de este saber

adquirido y como el resultado de la ciencia para la vida? Este ciclo orgánico de cuestiones, que partiendo del hombre vuelven otra vez al hombre, y en el que se resume la segunda cuestion de la filosofia, no se ha propuesto ni formulado en los primeros tiempos y obras de la razon humana; porque entonces la riqueza de ideas que acuden al Espíritu y nos convidan á su contemplacion, la espontaneidad instintiva con que nos llevamos hácia ellas, el interés de la novedad nos preocupan y mueven casi irreflexiblemente en direcciones aisladas, bajo una ú otra idea absoluta, exclusiva, hasta haber surcado todo el campo del pensamiento como quien desmonta y surca por vez primera un suelo baldío, antes de medir toda su extension, señalar sus límites, su oriente en el espacio, su figura y asiento y relaciones locales. Pero con el progreso mismo del trabajo debió anunciarse mas clara y urgente esta cuestion (reflexion filosófica, ciencia de la ciencia), la esencial y decisiva, la primera en naturaleza, sino en el tiempo, la que en cada nuevo progreso y mayor claridad que alcanza, cambia todo el plan y construccion del edificio, y rehace la obra de siglos, así como en el estudio topográfico de un país cada nuevo punto culminante ó nueva visual hácia una colina cercana nos lleva otra vez al centro y á rectificar todas las medidas y direcciones fijadas hasta allí. Por esto la filosofia ha adelantado esencialmente en los nuevos y novísimos tiempos de reflexion, de crítica y de sistematizacion sobre los antiguos y medios de idealidad simple, de direcciones parciales, de abstraccion y dualismo, á costa,

es verdad, entre tanto de un temporal desequilibrio entre la filosofía y la historia, chocante solo para los que no advierten, que cada progreso de la primera llama, por la fuerza de las relaciones, progresos análogos en la segunda, y que así han caminado siempre en recíproca condicion y alternado movimiento ambos miembros de la ciencia, la filosofía y la historia, la idea y el hecho.

Si, pues, el Espíritu se anticipa en su razon y puede sobremirar todo acto y conocimiento particular en su principio y relaciones aun antes de penetrar en él mismo; si, segun esto, el progreso de la filosofía depende en parte esencial de la prevision cada vez mas clara y completa de las relaciones totales de esta ciencia con el Hombre de un lado, y con su objeto, su principio y fin propio de otro al tenor de las cuestiones antedichas, habrémos de medir el valor científico de los sistemas filosóficos por la atencion con que el espíritu haya contactado y estimado las sobredichas cuestiones, no solo las teóricas, en que la filosofía es conocimiento puro, sino las prácticas, en que se muestra como factor y fuerza motriz de la vida; por la fidelidad con que haya guardado el espíritu en todo el trabajo su primera intencion y ley de obrar, y haya sostenido el movimiento y compás doble de la reflexion y la percepcion, de la deduccion y la induccion, que salva á la primera de la vana abstraccion, y á la segunda del empirismo casuístico é infecundo.

Segun esta doble ley, no estimarémós tanto en un sistema filosófico la idealidad esquisita, la trascendencia inmensurable de la doctrina, como la circunspeccion del

pensamiento, la gradacion y medida del procedimiento, la unidad y relacion interior de las partes con el todo y entre sí, de los desenvolvimientos con el gérmen y raíz, y sobre esto la relacion viva de toda la doctrina con los intereses mas nobles y puros y universales de la Humanidad en todos los tiempos. Entonces puede llegar á ser la filosofía la razon viva de la Humanidad, y puede entrar en la verdad de sus relaciones, que es tan capital verdad como la de su objeto é idea propia. En esta atencion sostenida y diligente hácia la totalidad de su cuestion, en los dos términos de teórica y práctica, y en sus dos procesos de inductiva y deductiva, puede el filósofo evitar la exageracion de la especulacion teórica, el uso exuberante de una ú otra de sus fuerzas, cuando preocupado de una ú otra pierde de vista el hombre y la historia humana, y construye obras no enteramente erradas, ni menospreciables, pero desproporcionadas, y no viables, preciosas quizá en sí y útiles algun dia; pero sin verdad ni relacion adecuada actual. Tales productos no deben ser desechados, sino reservados para mas larga maduracion y asimilacion á la vida y á la inteligencia.—Y, al contrario, será para nosotros tanto mas estimable y mejor lograda una obra filosófica, cuanto mas atentamente se hayan considerado en toda ella sus relaciones con el objeto, el estado, el criterio y el resultado de la ciencia para el hombre; cuanto mas fiel á esta ley sea la intencion del autor, concluyendo de lo que el hombre es en su propiedad y relaciones, á lo que debe ser y realizar con libertad para sí mismo y para con

todos los séres. De tales obras estará contenta la Humanidad y recogerá largo é imperdible fruto, y gérmen á la vez de progresos ulteriores.

Aquí es manifiesto que la ciencia del hombre—la filosófica, como la histórica—es en su primer motivo y en su último resultado el conocimiento y la direccion del hombre mismo, aunque para llegar del un término al otro deba conocer el filósofo el mundo todo en su principio y relaciones totales, en que es la humanidad parte solidaria é integrante, y debe ser factor vivo y armónico. En este punto se funda la unidad de la ciencia humana, la union posible de la filosofia y la historia, y el vínculo de su comercio mas íntimo y fecundo.

Apoyado en este criterio natural, es verdad, y provisorio, no científico ni definitivo, debia yo elegir entre las diferentes doctrinas que la filosofia moderna nos ofrece, salva mejor eleccion, bajo mas detenido y competente juicio. Y, pues, estas doctrinas forman entre sí un verdadero y continuo *sistema histórico*, donde bajo un sentido y tendencia comun se motiva cada una en la precedente, aspirando, mas que á contradecirla, á desenvolverla y completarla, unidad nunca realizada hasta ahora en la historia de la ciencia, no podia esta eleccion ser puramente contradictoria ni exclusiva, sino eleccion de preferencia, que, mirando al sentido total y al enlace de las nuevas doctrinas, prefiriera aquella que siendo mas pura en su principio, mas sistemática en el procedimiento, mas comprensiva en sus resultados que las restantes, correspondiera mejor á las indicaciones aisladas, pero

seguras de la razon natural y á las necesidades históricas de nuestro tiempo; esto, sin desestimar enteramente las demás contemporáneas que forman con cada una un todo inseparable, una verdadera y viva síntesis histórica.

Aun sobre esta sistematizacion de la filosofía novísima, señal cierta de un progreso superior, hallaba yo otras pruebas de su valor científico sobre las de épocas precedentes. Debía desde luego ser así por solo venir después y en vista de estas, á no ser que la historia mostrara en los grandes períodos de la filosofía la monstruosa excepcion de caminar al revés. Pero además, y de hecho, toda la ciencia anterior venia afectada de un dualismo profundamente arraigado en ella que turbaba á cada paso la unidad y consecuencia de la doctrina, ó la obligaba á resolver cuestiones capitales por medios extra-filosóficos, ó á inhibirse de penetrar en esferas muy principales del conocimiento humano, y de todos modos la degradaba de su puesto superior en el mundo de la inteligencia, y la llevaba fatalmente desde los extremos del idealismo y el materialismo, á un escepticismo negativo ó á un mudo y pertinaz indiferentismo, último resultado de aquella secreta enfermedad.—Este dualismo ha venido trabajando á la filosofía desde sus elementos mas analíticos, hasta en sus doctrinas mas sintéticas, desde los cimientos hasta la corona del edificio, y aun se revela en su manifestacion histórica. Dualismo lógico entre el sugeto y el objeto del conocimiento, que deja en un nudo inexplicable, cómo el sugeto, sin salir de sí, antes

bien encerrado en su actividad pensante, llega al objeto en sí, en su realidad y verdad, independiente de que sea ó no pensado. Dualismo lógico, además, entre la lógica subjetiva abstracta del entendimiento y la lógica concreta objetiva de la realidad (la lógica de la razón). Dualismo psicológico, entre el Espíritu como actividad pura, reflexiva y libre, y el Cuerpo como pura masa mecánica y pasiva, donde queda inexplicable el hecho de la comunicación entre ambos contrarios. Dualismo ontológico, entre la sustancia y el accidente, la causa y el efecto, la libertad y la necesidad, lo infinito y lo finito, la identidad y la diferencia, la unidad y la variedad, donde cada término de los relativos opuestos era concebido como el puro negativo del otro, y ambos en irresoluble contradicción, dejando con esto fuera de razón de ser la mitad del mundo, é imposibilitando la explicación de la vida que encierra en sí, en combinación continua, los términos dichos y todos. Dualismo teo-cosmológico entre Dios y el Mundo, que considera el mundo como enteramente *otro* que Dios, donde se limita á Dios por el mundo, ó se niega al mundo una realidad sustancial, ó se separa en la creación de la nada la voluntad pura de la totalidad de la esencia divina, poniendo así el dualismo en Dios. Dualismo, por último, en la historia misma de la filosofía, que se mueve en sus primeras y medias edades entre los extremos del Idealismo y el Materialismo, intermediados á veces, ó por el escepticismo negativo, ó por un eclecticismo y sincretismo superficiales, con tal cual tentativa imperfecta de

armonizacion de los contrarios bajo mas alta unidad.

Aun esto solo bastaria, pues, para llevar nuestro preferente interés hácia la edad presente filosófica que desde Kant adelante, enriquecida con la experiencia de su propia historia, tiende por diferentes y mas ó menos derechos caminos, pero con intencion acertada y constante, á resolver en unidad superior este dualismo, que casi connaturalizado en la razon, ha dividido sus fuerzas y desautorizado sus doctrinas y consecuencias prácticas, y alejado la esperanza de su fin: la confirmacion, el desenvolvimiento y complemento de la razon natural para la sólida y progresiva edificacion de la vida. Mas, aunque todos los sistemas novísimos han procurado con poderosa concepcion, con admirable riqueza de ciencia y severidad de método reconocer la unidad fundamental y universalmente comprensiva del pensamiento, y restituir á la filosofía el puesto que le pertenece sobre las ciencias segundas, y aunque la filosofía ha alcanzado en esta novísima reconstruccion progresos decisivos é irrevocables, no satisfacen todos igualmente la necesidad por todos sentida, ni responden á las exigencias perentorias que, para el fin comun histórico, hace la razon natural en el hombre al pensamiento científico en el filósofo. — Kant reconoce con crítica severa el dualismo contradictorio de la filosofía hasta entonces, y cambia la direccion secular del pensamiento, desde el objeto al sujeto, en la direccion contraria desde el sujeto al objeto; pero no siendo consecuente ni completo este cambio de direccion, deja en pié, y aun hace resaltar mas el dua-

lismo antiguo en las cuestiones capitales, aquellas en que se cifra la legitimidad y el porvenir de la filosofía, condenada por Kant á moverse en el pensamiento subjetivo de la realidad, sin tocar al *en sí* (noumeno) de las cosas, ni al *en sí* de las ideas de la razón, ni guiar la vida práctica por la razón teórica. Los esfuerzos de Kant para resolver estas cuestiones las ponen por lo menos en un estado verdaderamente crítico, desde el cual solo restaba, ó vencer el dualismo entre el pensamiento y el objeto, entre la idea y el ideal, entre la teoría y la práctica, ó renunciar á la unidad del espíritu, á la legitimidad de la ciencia y á su autoridad sobre la vida. — Siguiendo Fichte, y completando con atrevida concepcion el cambio iniciado por Kant en la direccion del pensamiento humano, á saber: desde el sugeto al objeto, arranca al espíritu del poder de la realidad exterior, lo reconoce único actor y espectador á la vez de su conocimiento, único autor de sus hechos, absolutamente libre y activo; con lo cual borra Fichte uno de los términos de la dualidad antigua, y resuelve el otro (el sugeto originalmente activo) en una dualidad soluble, cómoda sin duda para la tendencia unitaria del filósofo, pero que no toca á la realidad verdadera, ni satisface en el hombre al sentimiento profundo de esta realidad. — Schelling levanta esta unidad subjetiva á la unidad absoluta en Dios, *manifestado esencialmente en la razón* (intuicion intelectual), y construye sobre esta base el sistema de la naturaleza, del espíritu y del arte, síntesis viva y última de la idea y de la realidad,

fin supremo de la filosofía , expresion definitiva del absoluto. Pero en medio de este incontestable progreso en el pensamiento y plan de la obra , que ha iluminado con rayos vivísimos todo el campo de la especulacion , borra tambien Schelling , como Fichte , la dualidad , en vez de resolverla en una sustancial unidad superior , y con esto suprime ó desnaturaliza las diferencias y oposiciones reales en el mundo , trasformándolas en diferencias relativas y cuantitativas , confundidas al cabo en una *identidad indiferente* , que es el supremo pensamiento adonde llega la especulacion de aquel filósofo. Esto sin contar , que dicha construccion gigantesca carece de un cimiento principal — la observacion crítica é inductiva ; que partes capitales de ella estriban en *hipótesis* (llamadas por Schelling necesarias) , ó en afirmaciones dogmáticas ; que enlaza unas partes á otras (en la ciencia del espíritu y de la naturaleza) por analogías aparentes mas que por relaciones naturales é internas ; que no queda en esta doctrina lugar cierto para la libertad ante la necesidad , ni para el mundo ante Dios ; siendo así el resultado de esta *identidad de los opuestos en el Absoluto* , análogo en la esencia , aunque muy superior en la forma y en los desenvolvimientos á la *identidad de los opuestos en el Sugeto* , de Fichte. Si el dualismo antiguo en la filosofía dejaba la mitad del mundo (uno de los términos opuestos antedichos) fuera de la razon y de la ciencia , el principio de la identidad , ya radicado en el sugeto pensante , ya en el absoluto , absorbía en pura identidad ambos términos de la dualidad en la ciencia y

en la vida; los anulaba en vez de explicarlos.—Hegel lleva nueva luz y movimiento á las construcciones precedentes, que en el misticismo en que degeneraron bajo sus mismos autores, revelaban la inconsistencia parcial de sus cimientos y la escasa fuerza de su vínculo interior y sistemático. Mostrando Hegel, que lo objetivo real para ser *inteligible* debe ser *intelectual* en sí, racional (idea objetiva), y en lo tanto es en la esencia uno con el pensamiento y puede ser cognoscible como es en sí, borra de una vez el *en sí* incógnito de Kant, y el límite invencible del conocimiento humano, concluyendo en que el espíritu y la filosofía conocen solo lo cognoscible, lo inteligible puro, la idea absoluta, subjetiva en nuestro pensamiento, objetiva en el mundo; pero idéntica á sí misma en aquel su momento abstracto, y en este su momento concreto, y sabiéndose de sí con ley necesaria en la razón (idealismo absoluto). Mostrando además Hegel, que la dualidad contradictoria es el motor interno de la idea en su actividad á *saberse de sí*, porque esta contradicción la mueve á resolver los contrarios en un tercer término é idea concreta, hasta la conciencia absoluta de sí, en cuyo proceso, y bajo un compás y ritmo inmutable es la idea, primero pensamiento y noción pura, abstracta no concreta, simple no refleja (Lógica); luego es reflejo y como perspectiva de sí misma, opuesta al puro pensamiento, que está como envuelto y velado en ella (Naturaleza); de aquí, por último, es pensamiento reflejo y conscio, espíritu concreto de todos los momentos precedentes (Idea absoluta), construyó sobre

estas bases un sistema universal de la ciencia, ó mejor, de la consciencia y consciacion del Espíritu, que abraza en su movimiento progresivo todo el mundo objetivo, el sér y la naturaleza como elementos constitutivos de la no-cion, y el mundo subjetivo, desde el pensamiento simple, inconscio, hasta la idea absolutamente refleja, como grados transitorios en el sistema de la reflexion universal. Cada término del pensamiento es en este sistema la síntesis de todos los precedentes, y el elemento analítico de los siguientes, y tiene su verdad en esta relacion bilateral mas que en sí mismo; movimiento este verdaderamente gigantesco del pensamiento, que arranca con mano poderosa de su secular asiento y medida la realidad objetiva y la subjetiva, el espíritu y la naturaleza, la idea y la vida, y resuelve toda inmovilidad, fijeza y oposicion en un proceso eterno, ajustado al compás inmutable ternario, que convierte la naturaleza y el espíritu, el hombre y la historia en *momentos* solubles de la idea divina, y solo en ella, como en su *totalidad concreta*, verdaderos. El espíritu, llevado como por encanto con interés y anhelo creciente en este giro inmenso del pensamiento, siente al fin rendidas sus fuerzas, pero no convencida su razon ni satisfecha su conciencia, aunque esta doctrina haya desentrañado verdades profundas que serán quizá utilizadas por los siglos venideros, cuando se reanude la obra filosófica tras el reposo y elaboracion histórica de las nuevas ideas, víctimas entre tanto de la ignorancia y superficialidad de amigos y enemigos, suerte comun, ni nueva ni inexplic-

cable, de las grandes obras y grandes génius de la humanidad.

Todos los elementos que han enriquecido novísimamente la ciencia filosófica, ahondado sus cimientos, sistematizado su indagacion, ensanchado su horizonte y su influencia sobre todas las ciencias, — la crítica del conocimiento humano, de Kant—la sustancialidad y la actividad espontánea del sugeto, de Fichte—el paralelismo del sugeto y el objeto bajo fuerzas elementales análogas, de Schelling —la vitalidad interna y el movimiento rítmico dialéctico del pensamiento absoluto, desde pensamiento abstracto á idea concreta, de Hegel, son recibidos y reconstruidos en el *Racionalismo armónico* de Krause, pero son juntamente reformados, limitados bajo un realismo unitario superior, y con esto, además, son acercados á la vida y utilizados para el destino histórico de la Humanidad. La cuestion de la filosofía novísima alemana, iniciada y planteada por Kant, tiene en el *Racionalismo armónico* de Krause, por confesion de adversarios é imparciales (Erdmann, Matter, Pezzani), una última solucion; bajo el principio y procedimiento de esta doctrina puede el Espíritu, desde el estado del conocimiento comun, recorrer con paso gradual y enlazado todos los estados de su conciencia desde la evidencia simple inmediata de sí mismo, hasta la evidencia de su naturaleza limitada, aunque sustantiva en el Real infinito absoluto : Dios, y semejante á Dios. De esta excelencia es una señal, sino una prueba, el que el Racionalismo armónico ha podido deducir bajo un principio y leyes absolutas la Ciencia de la Humanidad,

y ha penetrado mas adentro en la vida práctica, en la moral (*Diario de la vida de la Humanidad*, Dresde, 1811; *Ideal de la Humanidad*, id., id.; G. Tiberghien, *Bosquejo de la Filosofía moral*, Bruselas, 1854); en el Derecho (Röder, *Fundamentos del Derecho natural ó de la Filosofía del Derecho*, 1846; Ahrens, *Curso de Derecho natural*, 5.^a edicion); y en la Economía social (Ducpetiaux, *De la condicion fisica y moral de los obreros jóvenes*, Bruselas, 1843) mediante obras universalmente estimadas y autorizadas. Y, aun dentro de su propia historia (que todo sistema filosófico la tiene en relacion con la historia general del pensamiento humano), ofrece el señalado ejemplo de conservar indivisa entre los que la profesan la integridad de su doctrina, y de haber crecido y extendídose con el tiempo aun entre los indiferentes ó enemigos, léjos de decrecer y desautorizarse, como los restantes contemporáneos.

Krause no comienza su indagacion previniendo el hecho de conciencia y su testimonio con el pensamiento especulativo, razonando prematuramente sobre lo que aquel puede ó debe ser, ó contemplándolo abstractamente *como sugeto relativo al objeto*, precipitacion comun á todos los sistemas anteriores, que dejan por la especulacion el camino de la observacion y la induccion, apenas sentado el pié en él; sino que se atiende firmemente á la percepcion simple absoluta del Yo por sí mismo, expresion íntima de la sustancialidad individual, preservativo eficaz contra todo idealismo panteista (que lo es tal todo idealismo consecuente) y mediador vivo entre la especulacion y la vida,

entre la teoría y la práctica. Bajo este principio la objetividad sensible no se evapora consumida por el fuego de la reflexión teórica, sino que es sostenida y reconocida, aunque con certeza condicional, relativa, no explicable por sí ni por el sugeto, sino por *un* absoluto sobre el sugeto y el objeto, que haga posible la relación, y relación inteligente (conocimiento) entre ambos. Ni transforma, como Fichte, la intuición de conciencia en un Yo trascendental é ideal, ni lo resuelve en un Yo empírico, mero compuesto de determinaciones exclusivas y contradictorias, como las escuelas antiguas y algunas modernas (1), sino que lo reconoce en su unidad, identidad é integridad, según es evidente para sí mismo antes de toda trascendencia ideal y de toda determinación empírica.

Y, pues ningún paso ulterior se permite este procedimiento ni reconoce ninguna verdad, sino en la conciencia de esta verdad inmediata y con ella, encuentra en la reflexión analítica de un lado, las determinaciones empíricas interiores, que suponen toda la realidad del Yo

(1) Los que opinan que el conocimiento *Yo* es el resultado de la reflexión y demás facultades, ni más ni menos que el conocimiento exterior, no pueden contestar á la pregunta: ¿de quién son estas y todas *mis* facultades?, ó cometen el círculo vicioso de dar por resultado de estas facultades aquello mismo de que ellas proceden. Estos, en verdad confunden la intuición pura inmediata: *Yo* en la razón, con la conciencia actual temporal: *Yo* en la reflexión intelectual.—Y cuando dicen que el *Yo* es un puro nombre colectivo de la totalidad de mis estados, facultades y demás, caen, por confusión semejante, en la misma contradictoria alternativa.

como el principio y sugeto inmanente de ellas, y la evidencia subjetiva como su principio y criterio intelectual; de otro lado, y al mismo paso, reconoce las razones absolutas bajo que el Espíritu se afirma á sí mismo y toda su interioridad y toda objetividad, hallando al fin que el Yo se afirma y atestigua en su propia verdad bajo la razon y evidencia absoluta: el Sér-Dios, que es el fundamento inmanente y la virtud viva de nuestro sér y nuestro entender; que siempre está presente al Espíritu, en fuerza de su realidad y racionalidad absoluta, aunque este no siempre mira á ella ni se sabe de ella; que es la garantía y criterio absoluto de la confianza con que asentimos á nuestro conocimiento, el inmanente y el transitivo, la unidad de la razon en la ciencia y en la vida; pero no es el *idéntico* con esta razon, en que termina la reflexion prematura de Schelling y de Hegel. Este primer proceso del pensamiento, á la vez analítico é inductivo, que falta casi del todo en los sistemas precedentes, sirve en el de Krause de una gradual educacion del Espíritu finito en el conocimiento de Dios—el Absoluto y el Supremo,—de un regreso á Dios sobre la distraccion sensible y la variedad del conocimiento finito; mantiene claro é imborrable el limite entre ambos términos, no como simplemente opuestos, sino como unidad *superior é inferior* en la unidad absoluta; eleva y purifica la individualidad humana sin suprimirla en el reconocimiento de su principio, de su ley y su fin último; y evita la imposibilidad para el *Idealismo trascendental* de explicar, como de la identidad absoluta nace la dife-

rencialidad histórica, y la desestima del *Idealismo absoluto* hácia todo lo individual en la Naturaleza y en el Espíritu.

Y, pues todo es en la filosofía virtualmente uno y continuo, puede el racionalismo armónico fundar la deducción de las ideas y de las leyes de la vida en la segunda parte sintética compositiva, y en la filosofía moral y filosofía de la Historia. Enlazándose esta doctrina íntimamente por su principio—*el yo humano* y su fin, *el hombre en la humanidad bajo Dios como el Sér Supremo, en la unidad absoluta de Dios*, con la razón natural y con las exigencias perentorias de la conciencia, llena la primera condición arriba mostrada, la relación de la filosofía con la humanidad. No olvidando además el centro de la cuestión filosófica para el espíritu, el de la necesidad de la filosofía para completar la razón natural, ni perdiendo de vista el hombre, según es en su naturaleza eterna, para llegar al hombre, según debe ser en su actividad y vida temporal, deja salva y entera la distinción coordinada entre el espíritu, la naturaleza y la humanidad, y salva asimismo la distinción superior del Sér finito bajo el Sér infinito absoluto, en el que es el hombre y todo lo finito esenciado y fundado en su sér, su entender y su vida, pero con el cual no es identificado, ni confundido. Con esto cumple el *Racionalismo armónico* la condición segunda, antes indicada, del claro conocimiento de la cuestión filosófica y la constante atención á ella, desde el hombre, á saber, según es eternamente en Dios, al hombre mismo, según debe ser históricamente en su libertad bajo

Dios. Previene además con esto la mistificación del idealismo schellingiano y hegeliano, que sustituyendo desde el principio al yo real uno, propio, entero, el yo pensante, ó mejor *el pensamiento del yo*, olvidan luego el hombre y la cuestión de la filosofía para él, ponen su fin, no ya en el hombre bajo Dios, sino en Dios absolutamente, y terminan en el hombre-Dios ó en Dios hombre, en vez de terminar en el hombre, *en segun y mediante* Dios: pensamiento gigantesco en verdad, cuyo resplandor pudo haber fascinado á sus autores; edificio de piedras preciosas que solo necesita ser orientado y bien proporcionado para que sean utilizados sus elementos en una mas verdadera y útil reconstrucción. El fin de la filosofía ha sido excedido, no tocado, por el idealismo trascendental y el idealismo absoluto, como lo fué en su tiempo por el idealismo oriental, el nuevo-platónico y el místico.

Al revés de este idealismo, donde la unidad que es, á sabiendas ó no, el ideal de la razon natural como de la filosófica, sufre el tormento de la contradicción, para llegar de unidad abstracta, lógica, á unidad real, concreta, conscia (unidad en sí y para sí); donde la unidad es soluble en la contradicción, se sujeta á ella, la necesita para realizarse como verdadera unidad, reconoce el *Racionalismo armónico* la unidad como absolutamente puesta, absolutamente real é inmanente, no soluble en la dualidad y la contradicción, sino *fundando esta, conteniéndola, determinándola* como la forma de su *interioridad*, no como su elemento constitutivo, y resolviendo por su virtud unitaria la interior contrariedad en

armonía esencial, como la forma y ley interna de la unidad, no como su esencia primera y constituyente. De este modo, en el racionalismo armónico es Dios, en su unidad real y sustancial, el principio absoluto y el supremo del mundo, de la vida y del pensamiento: en el *idealismo absoluto*, Dios en su unidad llena, conscia, refleja, es el fin del mundo, de la vida y del pensamiento. Nada es real y verdadero, segun el primero, sino en su principio: nada es real y verdadero para el segundo sino en el fin. Dios esencia y funda en el primero verdaderamente toda realidad y vida, pero *en segun mediante* Dios, por tanto funda lo finito, que no es Dios, sino divino. Toda la realidad, la vida y el pensamiento es en el segundo Dios mismo, en un momento imperfecto (diferencial) de su conciencia, que anhela ser y es trasformada sucesivamente en ideas concretas, hasta ser la totalidad concreta de todos sus momentos anteriores; esto es, hasta ser Dios conscio de sí.

Resumidas en estos términos las diferencias capitales de la filosofía novísima, no era para nuestro juicio dudosa la preferencia, en el sentido y con la reserva indicada al principio. Y, pues damos á la razon natural y al carácter espontáneo del Espiritu y sus íntimos presentimientos un cierto valor, aun dentro de la filosofía, como que son la primera y natural raíz de la razon especulativa, vale para nosotros mucho, en favor del *racionalismo armónico*, su concierto íntimo con la razon natural, que resalta en las consecuencias prácticas y las aplicaciones de aquella doctrina, la moral, la estética, el derecho, la

religion, la filosofía de la historia, y que falta en el *Intellectualismo crítico* de Kant y el *Idealismo subjetivo* de Fichte, tanto como en el *idealismo trascendental* de Schelling, y el *Idealismo absoluto* de Hegel. Hasta la genialidad peculiar de cada pueblo, que si no es una verdad ni un criterio, da forma y carácter á la verdad, se acomoda en la del nuestro con el primero, mas que con los restantes de estos sistemas filosóficos.

Y aquí, para terminar este punto, observamos una primera y capital distincion entre lo que pudiéramos llamar *filosofía abstracta*, de la que participan aun los sistemas novísimos en puntos y capítulos culminantes, y la *filosofía real*, cuya idea penetra, aunque oscuramente, el espíritu de nuestro siglo, y es expresada en la filosofía por el *Racionalismo armónico*, como el principio de un nuevo desenvolvimiento y acaso, llegado el tiempo, de una nueva grande época en la ciencia humana.—La filosofía real, fielmente ligada á su objeto, parte del hombre en la inmediata intuicion de la conciencia para reconocer este mismo hombre en su objetiva realidad y en su objetiva relacion con el mundo. En este camino el pensamiento se mueve solidario con su asunto y cuestion, no abstrayéndose de ella, ni sutilizando sobre el propio testimonio, sino observando ordenadamente las condiciones racionales de su expresion en la conciencia, en cuyo proceso se muestra al cabo la evidencia subjetiva del Yo y la certeza relativa del mundo en su fundamento absoluto, en su verdad universal, en la plenitud de su fin para la práctica, todo en gradacion continua,

desde la conciencia elemental de nuestro sér, hasta la conciencia concreta é histórica de nuestro destino. Sin duda en este camino y proceso debe la filosofía real levantarse hasta el reconocimiento del principio absoluto y principio, por lo tanto, del saber y de nuestro conocimiento, mediador de nuestras relaciones, fin y plenitud de nuestra vida; necesita considerar el Mundo todo sobre el Hombre, que lo alimenta y nutre, como la luz, el aire y el calor alimentan y nutren el árbol hasta su pleno crecimiento y fecundacion en fruto maduro y sabroso; en todo lo cual debe proceder el Espíritu como el que trazando un camino proyecta á cada paso visuales, tira líneas desde las alturas vecinas y las lejanas, para guiar la ruta al término propuesto, ó el que para medir el espacio, el tiempo, la cavida y peso busca unidades permanentes en cada género. Pero aun mirando á estos principios y relaciones totales, tiene siempre presente al hombre y vuelve á él, á orientar su lugar entre los séres y su relacion conforme á ellos y á sí mismo; con lo cual posee la filosofía un doble regulador y comprobante de su trabajo, el sugeto y el objeto, el hecho y la razon, el todo y la parte, y puede rectificar los errores parciales cometidos. —La filosofía abstracta, al contrario, unas veces comienza desde una parte del hombre, desde una *diferencia* y abstraccion (el pensamiento solo ó el sentido solo, la pura actividad ó la fe inmediata), no desde la simple unitaria intuicion del sugeto en la conciencia, con lo que la obra científica se levanta desde su base desnivelada y torcida, ó bien se aísla en el hecho de la concien-

cia, sin saber ó sin querer desenvolver el contenido ni reconocer las condiciones racionales de este hecho, abstractando así la conciencia subjetiva de su principio y razon de ser; ó estudia al hombre bajo un aspecto y relacion parcial humana, no bajo todas sistemática y *recíprocamente*, ó camina hácia un fin con abstraccion de otro fin, lo eterno ideal, con abstraccion de lo histórico, ó al contrario; ó supone un principio sustancial é inmanente, no activo y progresivo, ó descamina la vida hácia el placer, ó á la condenacion y martirio del individuo (stoicismo), ó bien al egoismo antihumano, ó á la filantropía absorbentè y amortiguadora del estímulo íntimo de la vida: á veces prejuzga la libertad, que es negarla, bajo una concepcion especulativa, ó desconoce el mérito moral, ó se aleja de un modo ú otro del sentido armónico y armonizador del hombre en sí mismo y en sus relaciones. Todos los vacíos y negaciones ó irregularidades que afectan á la filosofía en la posicion primera de la cuestion, trascienden á sus resultados y consecuencias, y nos fuerzan tarde, ó temprano á plantear de nuevo y á rehacer toda la obra con mas atenta consideracion al principio y fin y á los medios, con mas claro conocimiento de los términos que rodean y dominan nuestra ciencia subjetiva, el mundo respectó al Hombre, mediante y bajo el principio absoluto de ambos, para convertir concertadamente la obra de la inteligencia en obra de vida. — A este precio es real y realista el pensamiento filosófico, es verdadero en teoría, fecundo en la práctica y progresivo hácia el cumplimien-

to de nuestro destino. Sin esto, la filosofía es abstracta, subjetiva mas ó menos, discorde en la teoría con el objeto, desarmónica, por consiguiente, en la práctica, con el fin, puesto que la práctica no es mas que el pensamiento expresado, visible, la idea individualizada en la voluntad, sin lo cual seria el hecho humano una obra muerta, el cadáver del Espíritu.—Y puesto que la filosofía real es, en la humanidad tanto como en el hombre, el término y fruto maduro de la razón, se concibe que toda doctrina anterior á esta haya debido ser mas ó menos abstracta, donde agitado el Espíritu por su idea íntima ante la imperfección de su obra histórica, no descansa en tales doctrinas, sino que se levante y trabaje con nuevo esfuerzo hasta llegar á la realización de su idea y al concierto de su vida con ella.

Abstracto ha sido, en efecto, el *idealismo* de todos los tiempos, como fundado en la abstracción de la realidad concreta y de la individualidad histórica. Abstracto ha sido el *materialismo* (aunque con abuso de las palabras se ha llamado positivismo y realismo), como levantado sobre la abstracción de lo interior, y permanente en la variedad movable de los fenómenos, interioridad que el sentido no toca, ni entiende, ni atestigua, y sin la cual la realidad es también una abstracción, el despojo del espíritu, la escoria arrojada del horno y enfriada. Abstracto ha sido el *panteísmo*, ya idealista, ya materialista, ya conciba un Dios-mundo, ya un mundo-Dios, como levantado sobre la idea abstracta de un todo continuo, uniforme sin interior diferencia real (cuanta

cabe en lo absoluto), que el panteísmo resuelve en ilusion del sentido y la fantasia, ó en puro modo insustancial, ó en potencia gradual y cuantitativa, ó en diferencia transitoria intelectual bajo la movilidad eterna de la idea que produce de sí las diferencias para reabsolverlas en sí y suprimirlas *como tales diferencias*. Esta filosofía niega al cabo de su camino la cuestion puesta al principio por la ignorancia (segun dice) de su identidad con Dios, niega la evidencia real del sugeto en su propiedad y distincion sustancial, la de todo otro sér á su lado y de Dios sobre todos; y la razon filosófica deroga en ella el supuesto de la razon natural en vez de explicarlo en su fundamento, y con esto afirmarlo y completarlo. Y en la aplicacion práctica llevan todas estas doctrinas al hombre fuera de su destino, que se funda en la personalidad y responsabilidad y mérito moral, y en la idea de un fin y bien por cumplir en la esfera de la libertad; porque unas debilitan en el hombre el resorte moral ante la inmovilidad de la sustancia divina, otras embotan y enervan en la movilidad insubsistente de la historia el motivo eterno y puro de *obrar el bien por el bien*. La historia viene inclinándose durante siglos hácia uno ú otro de estos extremos, igualmente insolubles y afectados de negacion, la negacion de la naturaleza ó del espíritu ó de la realidad sustancial del mundo ó la de Dios. La filosofía es *humana* por su posicion natural ante el espíritu, por su cuestion perentoria para el pensamiento, no inventada por este para ejercicio formal de su actividad; se sostiene en el carácter de *humana* en el

principio (la conciencia inmediata elemental), en el fin (la conciencia concreta y reflexiva), y en la direccion y movimiento intelectual de aquel á este (el discurso inductivo, deductivo, constructivo). Y aun levantándose á su fundamento para confirmarse en él, universalizarse en sus relaciones y aplicaciones, y autorizarse en la direccion de la libertad, no pierde en estas supremas regiones su cuestion, ni su sentido de ciencia del hombre y para el hombre mediante el uso sistemático de la razon; se enriquece, no se ahoga ni embriaga con las ideas que atesora en las altas regiones del pensamiento; se ilumina, no se ciega, por el resplandor cercano de luz solar. Y aun moviéndose alrededor y de todos lados hácia la naturaleza y en la historia, vuelve de aquí siempre á su puesto y centro invariable—al hombre y lo humano—para aclarar laboriosamente el tesoro de la experiencia á la luz de las ideas, y resolver ambos mundos, el ideal y el natural, en un mundo armónico.

Importa mucho considerar esta doble potencia y doble movimiento de la razon, para prevenir la pretension de que hay algo en el hombre sobre su razon, y que la limita, la sujeta, la detiene en su camino, corta de improviso y por fuerza ajena (la fe, la autoridad, la tradicion) su vuelo natural, donde con extraña preocupacion se pervierte la naturaleza de las cosas en la naturaleza racional, bajo el pretexto de las limitaciones y extravios históricos del raciocinio individual, que se confunde en tal argumento, á sabiendas, con la naturaleza racional y sus eternas leyes. Semejante doctrina

perturba el orden de los seres , acusa á Dios de defecto é imperfeccion en las propiedades y tendencias á ellos concedidas , y al espíritu racional asimismo , y pretende , con presuncion mal encubierta , suprimir la razon precisamente en sus mas altas y nobles funciones , en vez de dirigir el pensamiento histórico de los individuos y pueblos ó siglos por las leyes de la razon eterna , la razon errada y enferma , por la recta y sana razon . Tales doctrinas trastornan tambien el orden del espíritu , poniendo lo inferior sobre lo superior , lo menos perfecto sobre lo mas perfecto , el corazon sobre la cabeza , el sentimiento creyente sobre el claro conocimiento ; y por lo mismo tienen su mas eficaz correctivo en el progreso constante de la historia hácia el conocimiento racional desde el sentimiento y presentimiento creyente , no al revés .

III.

Desde la primera certeza del espíritu en la inmediata evidencia de sí mismo hasta la certeza mas compuesta del hombre en su relacion objetiva con el mundo bajo Dios , desde el punto de partida hasta el resultado del conocimiento , toda la filosofía se cifra en el método , la actividad pensante se resuelve en discurso y proceso intelectual hácia su fin , *el conocer* ; de ser evidencia inmediata , se trasforma en reflexion y razonamiento mediato . Por esto la ley del método , que representa la accion progresiva del espíritu en la ciencia , caracteriza una doctrina filosófica , mide su valor , encierra virtualmente su resultado , y la historia del méto-

do filosófico, en sus diferentes grados, mide con norma segura la historia de la filosofía misma.—*Sócrates* confunde á los sofistas y asienta la base subjetiva de la filosofía griega —la reflexion del hombre sobre sí mismo— mediante su arte poderoso de desentrañar la verdad de entre las contradicciones mismas de los sofistas, y de mostrarla á los ignorantes en su ignorancia misma, revelándoles ideas que ellos poseian sin saberlo, y probando, mediante una dialéctica real y viva, que el mas sencillo conocimiento encierra, como en cifra, todo el sistema de la ciencia para el hombre.—Esta dialéctica en accion, que desde el suelo llano del sentido comun guia al espíritu de cuestion en cuestion, de reflexion en reflexion á las verdades mas generales, hasta la verdad absoluta, ayudándonos á hallar la ciencia en nosotros mismos, que espectadores á la vez y autores de nuestra obra, nos adherimos á ella como á nuestro propio sér y vida; este verdaderamente divino arte de mostrar la presencia virtual del entendimiento divino en el entendimiento humano, y la influencia suave, íntima de lo infinito en lo finito que se mueve hácia aquel como por su propia fuerza, caracteriza la doctrina de Platon, y es el título de su autoridad durante veinte y dos siglos que lo apellidan unánimemente *divino*, y aspiran á imitarle, sin que ni el tiempo, ni los cambios históricos, religiosos, políticos, científicos hayan menguado, sino mas bien confirmado este universal consentimiento, debido, no al poder de una organizacion exterior (que no la tiene la filosofía), ni á intereses terrenos, que van por

otro camino que el de la filosofía, ni á la fuerza de la tradicion pasiva, que la filosofía no reconoce, sino cuando es autorizada por la conviccion racional en cada hombre y en todos.—Después de la edad escolástica (durante la cual el método no sirvió á la invencion de la verdad, sino á la argumentacion, ni dirigió la enseñanza, sino la lucha en ataque ó defensa, ni penetró en la realidad, sino que vistió de forma lógica la realidad creida), las inspiraciones geniales de los filósofos en el período transitorio de la edad media á la moderna, han debido su escasa influencia y corta duracion á la falta de método crítico y de sistema en sus indagaciones. Así, la verdadera filosofía moderna comienza en Bacon, por la reforma del *método en el nuevo órgano de las ciencias* aplicado principalmente á la naturaleza, y continúa en la esfera relativa opuesta, la del espíritu, mediante Descartes en el *discurso sobre el método*. Y la reforma de esta reforma, ó mejor el renacimiento de la filosofía trascendental, olvidada desde Platon y los nuevo-platónicos ó desposeida por otra ciencia y fuente de conocer, es iniciada por Kant mediante una cuestion de orden y método. En este superior ciclo histórico, que ha restituido á la filosofía la libertad de su accion y su autoridad sobre las ciencias segundas, ha alcanzado Hegel, cuando menos, el mérito incontestable de haber mostrado la vanidad de la lógica formal, subjetiva reinante desde siglos, y fundado sobre ella la lógica real objetiva como base y órgano á la vez de la ciencia, continuando en esta parte fundamental la obra de Platon y aun la de

Aristóteles, mas respetado que bien entendido durante la edad media. Porque el método es el pensamiento en accion y elaboracion de la verdad, y cual es la elaboracion y el cultivo, así será el fruto científico. La lógica entera es bajo un aspecto método, y en esto se resuelve toda su intencion y su aplicacion útil á la ciencia.

El método no es desde luego una entidad abstracta lógica, como podemos, y aun necesitamos considerarlo, mientras fijamos con el espíritu su idea para determinar sus leyes teóricas y su aplicacion, sino que en su primera generacion es el pensar mismo (el sugeto pensando) referido á lo pensado, *para conocerlo* y determinarlo segun es en sí, donde nos representamos el pensar como una direccion desde un punto á otro, desde el principio al resultado, como un método (*ordo doctrinæ*). Mas, pues, el pensar, si expresa concepto real, no un vano nombre sin cosa, es pensar de objeto (aunque este objeto sea el pensamiento mismo), que es como la sustancia del pensamiento, en el que este principia y se motiva por toda su accion, y en el que se cierra y acaba como conocimiento, no podemos considerarlo como una potencia solo subjetiva, y en el sugeto encerrada, que armándose de reglas preventivas, positivas, prohibitivas, fundadas solo en la naturaleza del sugeto, sale como fuera de sí al objeto, presumiendo penetrar en él y sujetarlo á su forma y medida intelectual, sin considerar antes qué es el objeto, cómo llegamos á él y él á nosotros, sin salir cada uno de sí mismo, y si las pretendidas reglas metódicas se fundan realmente en el objeto, y en una esencial relacion del pensar con el sér (sin

la cual la ciencia es racionalmente imposible). Reglas y lógica y método así forjados, y con las que el sugeto se arroja de primer impulso y sin prévia legitimacion al objeto, no son reglas reales, sino presuntivas, no dan luz cierta, sino, cuando mas, vago crepúsculo; no llegan al objeto real, sino al objeto presumido y representado en nuestro espíritu (fenómeno); no dan fruto de ciencia, sino fruto de disputa eterna sobre asunto y cuestion figurada, que cansa y desespera el anhelo del espíritu hácia la verdad.

Estas consideraciones tocantes á la posibilidad del conocimiento objetivo, á la relacion predeterminada del objeto con el pensamiento, y á la ley de esta relacion, que son los capítulos preliminares y reguladores de la ciencia lógica, han sido omitidas ó presuntivamente supuestas por los lógicos todos, casi desde Platon y Aristóteles hasta hoy. De esta presuncion, que reina principalmente en el espíritu científico de la edad media, ha resultado, que los lógicos afectan no ocuparse de la *razon* sino del *raciocinio*, ni considerar directamente la *mayor* del discurso (el silogismo), sino el enlace formal de este discurso; como si el raciocinio no fuera la razon en accion, ó como si el enlace formal del discurso tuviera verdad y llevara á conocimiento real sin la verdad de su término mayor: errores ambos que eliminan la lógica de su fundamento esencial, y la encierran en un formalismo relativo sin base real, subjetivo sin objeto. De semejante eliminacion ha sido una consecuencia, admitida hoy como un principio, considerar el llamado *objeto* lógico en abstracto como un puro *término*

y série de términos del discurso, donde sin mirar á su cualidad (su verdad metafísica, como suele decirse), se estima solo su comprension y extension relativa, desde el término *algo* al término *esto ó aquello*, es decir, se considera el objeto lógico como un *cuanto*, prescindiendo de la *cualidad* que constituye el sér real de las cosas, y el que importa conocer. Sobre esta base del *término* como un *cuanto* en su comprension ó extension relativa en la série, se levanta el edificio artificial de las *nociones*, el *juicio*, el *discurso* ó *silogismo*, ó bien la série de lo universal particular, individual, círculo estéril en que se ha encerrado durante siglos la lógica, sin llegar jamás de la cantidad á la cualidad, de la forma á la materia, de la relacion á la razon, del fenómeno al noumeno.—Y si consideramos el principio regulador y norma de la actividad intelectual, el principio de *contradiccion*, resalta mas clara y vivamente la impotencia de la lógica para llegar á su fin: el conocimiento real. Porque si este principio: *una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo*, tiene algun sentido útil, significa que un ser no puede encerrar en sí cualidades contrarias, ó que puesta en él una cualidad, se niega su contraria, sin que haya entre ellas término medio. Mas entonces el principio de *contradiccion* va contra la mas simple evidencia, y hasta la lógica que lo proclama regulador supremo del discurso, lo anula y contradice en sí misma á cada paso. Porque, no hay sér, ni género, ni cualidad, que no se determine al punto en forma de *contradiccion* y oposicion interior, por la cual sea movido en fuerza de su unidad

esencial á la composicion y conciliacion (armonía) que forma con los términos anteriores todos los estados de su sér, y es el tipo constante de la variedad de sus propiedades. En el órden matemático, el número se determina al punto en sus contrarios internos par, impar, continuo, discreto, tan positivo y real el un contrario como el otro; la línea se determina al punto en recta y curva, y esta ulteriormente, contradiccion contenida en el ser y concepto de línea. En la física, la luz se determina al punto en claridad y oscuridad, que se combinan luego en la inagotable variedad de los colores. En la moral, todo afecto tiene ante sí su contrario relativo, con el que se combina en el proceso de la vida; en la metafísica, son términos contrarios en la realidad los desustancia y accidente, causa y efecto, y aun en la lógica, la doctrina de la division de un género en especies irreductibles es una palmaria refutacion del principio de contradiccion así entendido. Por el principio de contradiccion y de *exclusitertii*, se elimina de la realidad y de la ciencia la mitad negada contraria de la mitad afirmada, y la ciencia queda de este modo manca y estacionaria. De aquí nace que no haya concierto entre los lógicos antiguos, ni aun sobre la definicion de la lógica, que segun unos expone las reglas y el método de formar ideas claras y *guiar la razon*; segun otros, es la ciencia de la argumentacion y el racionio, no de la razon, ó bien la ciencia de la forma y método de nuestro pensamiento para alcanzar la verdad; segun otros es la ciencia de las leyes necesarias del pensamiento y de su uso

con abstraccion de todo objeto particular, racional ó experimental, conviniendo todos en lo que niegan, discordando en lo que afirman.—Y lo mismo que decimos de la division, decimos de la extension y límites de esta ciencia, incertidumbre é irregularidad que se propagan desde la lógica como la cabeza á todo el cuerpo y vida de la ciencia. Esto nos explica el hecho singular de que la lógica que se pretende (y lo es en verdad) la ciencia del pensamiento, la supuesta formalmente por todas, y la que ninguna otra supone, sea hoy la mas atrasada y la con menos interés cultivada, dejando á las demás ciencias en una lamentable anarquía y confusion.

Kant mostró en el hecho de su propia doctrina estas imperfecciones de la antigua lógica, confesando que el pensamiento no llega al *en sí* (noumeno) de las cosas, sino al *para mí* (fenómeno) infranqueable por el pensamiento. Por esto desde la crítica kantiana debió la filosofía, ó renunciar al conocimiento real, ó rehacer la lógica desde su principio y primer capítulo, para restituirla en su legítima relacion con la realidad y en su derecho de reguladora y guia del pensamiento. Para ello importaba saber el por qué y cómo de nuestra facultad de conocer, sin cuya condicion la Lógica es un ejercicio del Espiritu consigo mismo, una combinacion de representaciones subjetivas, un arte escolástico de disputar, pero carece de la dignidad de una ciencia verdadera de su objeto. Hemos pues de indagar (indagacion puramente racional, que versa sobre los supuestos necesarios del conocimiento) si el objeto y el

sistema de los objetos, — el Mundo — es en sus elementos opuestos y concertados á la vez, en su desenvolvimiento gradual y medido, en el orden, sistema é intencion constante con que se mueven sus séres desde un estado elemental á un estado concreto, desde su nacimiento por todos sus crecimientos y decrecimientos hasta su fin, *razon* también é inteligencia viva, aunque *razon* concreta solidaria, continúa, una en lo esencial, diferente, en el modo y relacion, de nuestro pensamiento; y que en lo tanto puede ser entendido y conocido por ciencia y no de otro modo. De aquí hemos de reconocer que el método, para llegar al conocimiento objetivo, debe recibir del objeto determinaciones tan esenciales como las que recibe de la naturaleza del sugeto, segun las cuales el espíritu científico, recibiendo el objeto en sí tanto como rehaciendo sobre él, todo en ritmo y proceso continuo, puede llegar á su fin, al conocimiento real, mediante un método real no abstracto, objetivo-subjetivo, no puramente subjetivo. De aquí se sigue, que el método no es á manera de un instrumento hecho, un órgano y arma preparada en abstracto para penetrar con ella como desde fuera en el Mundo objetivo, como si la ciencia recibiera de fuera ó de otro que de sí misma su ley de conocer; sino que el método nace y se desenvuelve con la ciencia misma como la forma real del objeto recibida en el sugeto pensante, y por él sabida y aplicada. Se sigue además, que el sugeto pensante no comienza el conocimiento verdadero por un puro formal discurrir y deducir, cuya legitimidad puede bien figurar-

se abstractamente el Espíritu , pero que no radica en el objeto ni por él es determinada ni fundada ; sino que el sugeto debe recibir en sí y percibir y observar el objeto , penetrarse de él (análisis) , para hallar en este primer momento las determinaciones objetivas que , nacidas de percepciones reales , son á la vez leyes metódicas para conocer el objeto y deducir , segun él es , sus propiedades y relaciones (síntesis).

No hallamos , pues , el método antes ni fuera del objeto , sino dentro de él y en concreta continuidad con él ; no forjamos absolutamente el método bajo la autoridad subjetiva de nuestro pensamiento , sino que lo reconstruimos y sistematizamos y aplicamos segun las determinaciones del objeto recibidas en la forma libre conciencia de nuestro pensar , mediante una simple inmediata mostracion y percepcion antes de toda demostracion mediata y discursiva. La ciencia no se alcanza ni conquista desde fuera de ella , desde la ignorancia , ó desde la fe , sino que se desenvuelve en nosotros desde un gérmen y raíz elemental hasta una construccion llena y total ; ni al objeto llegamos desde fuera de él , ni por las puras fuerzas del pensamiento , sino que el objeto debe ser sustancialmente uno con el sugeto , y dado en él virtualmente sobre la actividad discursiva nuestra , para poder reconocerlo en nosotros con verdad real , y poder luego reconstruirlo en nuestra conciencia con ciencia verdadera , bastante á presidir y guiar nuestra conciencia moral (nuestra voluntad) en una obra viva y progresiva hácia su fin—el bien,—y el bien para nos-

otros (la felicidad), mediante el método práctico moral, (el arte moral).

Así, el método es la realidad misma en su forma de racional, en cuanto es recibida y repensada por nosotros hasta reconocerla en nuestra conciencia. Supone, pues, la realidad como cognoscible y aun como conocida en general y *á priori* para ser luego clara y sistemáticamente reconocida como ella es en sí; de modo que el método no da la verdad, pero nos guía dentro de ella en sus internas determinaciones; viene del objeto al sugeto que lo piensa, no va del sugeto y su pensamiento formal á la cosa. Por esto la ciencia radica en la evidencia inmediata del sugeto para sí mismo, como objeto-sugeto á la vez inmediata y absolutamente cierto, en cuya continua percepcion, y en los supuestos racionales bajo que la ordena y la recibe en su conocimiento, reconoce el *objeto absoluto de la razon*, cuyas determinaciones primarias (Esencias fundamentales) en la metafisica, son, respecto al conocer y pensar en la lógica, leyes reales de método, legítimas igualmente sobre el objeto finito que sobre el sugeto y su pensar y ciencia finita. De esta manera, el método nace y se forma concreto con la ciencia como su forma movable interior y su direccion desde el elemento al complemento, desde la raíz al fruto. En esta idea se conciertan y se rectifican todas las reformas metodológicas de los siglos anteriores, se continúa y sistematiza el método indagador y dialéctico de Sócrates y Platon, se pone en su verdadera luz el método de Aristóteles, mal interpretado por los Escolásticos, se

confirma y completa bajo mas alta ley el *novum organum* de Bacon, y los principios de Descartes, en su *Discurso sobre el método*, se desenvuelven y enlazan con los anteriores.

Esta idea y ley del método, ó de la lógica en accion, nos da el criterio bastante para juzgar los dos sistemas que cierran en algun modo, cada uno bajo un aspecto, el periodo de la filosofia novísima iniciado por Kant, y que son por lo mismo la síntesis mas comprensiva de la Historia de la razon filosófica: el *Idealismo absoluto de Hegel* y el *Racionalismo armónico de Krause*. Dejando el contenido de ambas doctrinas, y considerando principalmente su método que refleja en sí y trasciende al contenido mas en estos que en otros sistemas, hallamos: que Hegel procede en su lógica desde momentos abstractos y recíprocamente contradictorios, que no sufriendose en esta forma negativa, ni teniendo en la contradiccion su verdad, se resuelven con interna necesidad en un momento ulterior y concreto de ambos, el cual á su vez encuentra su contradictorio relativo tan falto de verdad como él lo es en su propia abstraccion, y tan necesitado á resolverse en un concreto superior, y así sistemáticamente por todo el proceso de la ciencia hasta en las mas altas esferas: el puro pensar contra el puro opuesto del pensar (el aparecer, la naturaleza), que bajo la misma ley se resuelven en el Espíritu, concreto superior de ambos, y que elevándose todavia sobre su contradiccion interior de Espíritu subjetivo y objetivo á Espíritu absoluto, es la *totalidad concreta*, la verdad llena de todos los

momentos anteriores y la definicion suprema del Absoluto-Dios. Donde se ve, que la forma de esta idealidad movible por la fuerza de la contradiccion, es la de tésis ó posicion no real, sino abstracta, resuelta en una antítesis ó contraposicion, no subsistente ni real tampoco, sino formal, resuelta otra vez como contradictoria en una síntesis concreta, que encierra en sí los contrarios anteriores, excepto la contradiccion, esto es, como indiferentes; y esto de tal modo, que todas las síntesis sucesivas y segundas del proceso no son tampoco verdaderas, sino contradictorias al punto y solubles, por tanto, hasta la síntesis absoluta—la Idea absoluta y única verdadera. Procede pues todo el sistema desde la abstraccion á la contradiccion formal, á la concrecion indiferente, desde lo interminado absoluto hasta lo concreto y determinado absoluto, movido y aguijado durante este inmenso camino por la fuerza de la contradiccion relativa y el anhelo inherente á la Idea á negar su negacion y restablecerse en su posicion concreta y verdadera. Esfuerzo gigantesco del pensamiento humano, combinacion delicada, analítica y sintética á la vez, donde encuentran un cierto lugar y medida y definicion todas las esferas de la realidad, todos los estados de la Historia, y los estados y momentos sucesivos de la historia filosófica, apreciado y valorado cada uno con ritmo y compás inmutable desde el principio al fin. Todos los miembros y elementos antes aislados y semivivos del cuerpo de la ciencia, así en la relacion objetiva real, como en la subjetiva histórica, se juntan y combinan ordenadamente en este sistema, y el

cuerpo todo se levanta y mueve como un Espíritu animado por el soplo divino del pensamiento.

Pero este sistema, cuya forma y proporciones admiramos, no nos lleva en su método al conocimiento de la realidad, sino á la negacion del Sér y su resolucion en el puro Pensar, en la Idea, y hasta á la negacion del sugeto que piensa y pregunta, resolviéndolo tambien en un momento *diferencial* de la Idea. Borra, pues, Hegel, al cabo de su proceso la cuestion y motivo de cuestion de la filosofia y de la vida, borrando sus dos supuestos, el sugeto y el objeto, que cesan en Hegel de ser tales sugeto y objeto sustancial en sí, y se trasforman en momentos solubles del proceso móvil dialéctico, desde la pura abstraccion hasta la totalidad concreta y refleja de todos sus momentos ideales. Rodea tambien Hegel, ó mejor, desfigura la verdadera, la grande dificultad de la ciencia, la de saber cómo el Sér, lo real, es pensado y conocido; puesto que en que el pensamiento se piense ó en que la idea se refleje en sí, no puede haber gran cuestion, y antes bien lo seria, y muy grave, bajo el supuesto de Hegel, el saber, cómo la Idea puede caer en su propia apariencia y fenómeno (naturaleza). Y, negando Hegel, en el hecho de su sistema, el supuesto y motivo real de la cuestion filosófica—el objeto y el sugeto como en sí reales y sustantivos, á distincion del puro pensar, arranca los mas hondos cimientos de la filosofia en la conciencia humana; y del lado opuesto, en los fines y resultados, no eleva el Sér finito á la semejanza con el infinito en conocer y obrar reconociéndolo

divino, pero no Dios, sino que lo identifica con Dios, lo hace Dios en la Idea, que es la única verdad y que se refleja con plena claridad en la conciencia humana.

Krause reconoce en la ciencia analítica, que es al principio y para nuestra limitación intelectual exterior á la ciencia sintética, pero en sí es parte interior de esta, una evidencia inmediata positiva, siempre subsistente, la de la conciencia; de aquí, y observando gradualmente las condiciones racionales, *necesarias*, de esta evidencia, sin las que no puede ser entendida, ni nombrada ni comunicada, reconoce en una inducción sistemática las anticipaciones puras absolutas de la razón (categorías) siempre afirmadas por el Espíritu, siempre supuestas (aunque no siempre sabidas), y cuyo fundamento y objeto absoluto se muestra en ellas á nuestra razón, pero no es nuestra razón, ni es el Yo, ni es pensamiento puro, aunque es inteligible y es pensado.—Mas, según Hegel, en la parte de su sistema que parece corresponder al análisis (la fenomenología), el pensamiento, elevándose sobre los grados inferiores de conocimiento sensible, representación, conciencia, halla en el grado de *razón*, que es tanto el propio pensamiento y sugeto, como *el sér ó la* objetividad en un *mismo pensar* (*Propadéutica*, tom. 18 de las obras, fól. 90), terminando así la fenomenología en la resolución de sugeto y objeto en una identidad indiferente, como determinaciones contrapuestas de la razón pensante y activa.—Según Krause, el principio de la ciencia analítica, el Yo inmediatamente conscio, queda, aunque pensado, en su rea-

lidad sustancial, en su unidad é integridad atestiguada por la conciencia, como un término constante inmutable de la realidad, imborrable por ningun término ni pensamiento, ni aun por el absoluto, ni el pensamiento absoluto en la razon.—Para Hegel, el Yo es, como pensado, un producto general y abstracto del pensamiento, producto sin contenido, con la tendencia á darse este contenido, á realizarlo todo en sí y realizarse en todo, hasta saberse que es el idéntico con el absoluto; siendo así el Yo, segun Hegel, un *momento* soluble en el proceso universal del pensamiento, no la expresion intelectual de un objeto real y sustantivo, aunque finito. — En el sistema de Krause, las condiciones racionales y necesarias del pensamiento inmediato: *Yo*, guian de una en otra, y segun la ley de la razon, al reconocimiento de un condicional y condicionante absoluto, como expresion y relacion del Sér absoluto al Yo y al conocimiento Yo y fundamento de que el mundo sea inteligible y cognoscible para mí—de la posibilidad de la ciencia. Este conocimiento del real absoluto,—el Sér—inmanente en el espíritu racional, es traído á la reflexion científica mediante el análisis racional del hecho de conciencia, pero no es dado por este análisis ni por la virtud de nuestro pensar, sino por su absoluta realidad y evidencia, que presente siempre al espíritu, no es siempre sabida en medio de la variedad y distraccion del sentido, así como el sol alumbrá siempre, aunque á veces está oculto por las nubes á nuestros ojos. Pero este conocimiento absoluto subsiste en su forma de *relacion* intelectual entre el sugeto

y el objeto que es uno, absoluto, infinito, propio, entero; y es uno *sobre su interior oposicion*, para determinarla en armonía orgánica por toda la esfera de la realidad y de la ciencia; inmanente é inmutable, aunque vivo y activo dentro de su inmanencia; histórico bajo la presencia eterna de su *vida*, que es la relacion de su interioridad á su absoluta realidad. En esta realidad absoluta, é interiormente activa, se funda, pero no se resuelve ni suprime la sustancialidad y vida de lo finito y del Yo, y la posibilidad del conocimiento del sugeto racional en sí y en su relacion superior con Dios, y correlacion con el mundo, y la ley eterna de su vida conforme á la vida divina como su principio y medio y fin último. Así, la individualidad tiene en el *racionalismo armónico*, una base inmóvil en su fundamento, movable en sus determinaciones; lo finito tiene en el infinito su límite, no negativo y abstracto (segun la lógica del entendimiento) sino positivo y afirmativo (segun la lógica de la razon), y dentro del que es infinitamente ampliable lo finito, sin perder su cualidad y carácter del finito; la inteligencia tiene en el infinito, su homogéneo, una luz permanente, y la vida práctica una guía cierta á un fin real siempre distante *aunque siempre aproximable*, segun su capacidad y merecimiento subjetivo en Dios que es juntamente el bien absoluto y el ejemplar del bien finito.

Pero en el sistema de Hegel no es el absoluto el condicionante y supuesto de la realidad del Yo y del conocimiento Yo, sino el Yo elevado á la identidad absoluta de la *nocion*, y además el Yo y el no-Yo resuelto en

la identidad indiferente de la Idea ; donde pues todas las relaciones del pensar al sér, de lo finito con lo infinito , quedan confundidas y borradas en la única verdad de la Idea absoluta ; el mundo es descuajado de su cimiento y envuelto como momento soluble y transitorio (el momento diferencial) en la evolucion circular de la noción , desde el abstracto absoluto al concreto absoluto , desde idea simple inmediata en sí á idea llena *en y para sí*, ó á totalidad concreta de todos sus momentos. A este resultado no nos lleva Hegel con método positivo y progresivo de verdad en verdad, de afirmacion elemental á una afirmacion superior, hasta una afirmacion absoluta en grados comprensivos de los primeros, sin borrarlos ni suprimirlos, sino que nos lleva de la abstraccion á la contradiccion y de la contradiccion á la concrecion indiferente, hasta una *totalidad concreta*, que niega todas las abstracciones y contradicciones anteriores, como tales ; de modo , que el primer término de este procedimiento, el *abstracto absoluto* (término supuesto intelectualmente, pero no positivo en sí ni fundado en la realidad), niega el último, la *totalidad concreta*, el cual á su vez niega el primero como tal. Se camina , pues, en este método, por contradiccion y negacion, no por posicion y afirmacion ; cada grado superior resulta de una eliminacion de los precedentes como tales, no los afirma ni define abrazándolos, ni es definido cuanto cabe por ellos, conservándolos *como tales*, sino que los resuelve y absorbe en sí ; la afirmacion de la idea absoluta es la negacion del mundo como mundo, del hombre como hombre, de lo fi-

nito como finito, de la naturaleza como naturaleza, ó es la exaltacion (como Aristóteles censuraba á Platon) de todos estos términos á su identidad con Dios, á Dios.—Y es lo mas notable, que de la negacion de los contrarios como tales, no se sigue por *necesidad metódica* la afirmacion de una unidad positiva superior, sino á lo mas la fusion indiferente de ambos términos en el ulterior mas *concreto*; lo cual nada menos es que un desenvolvimiento interno de momentos positivos, como de la raíz se desenvuelve el fruto, sino mas bien una evolucion externa y transitiva, que sobre los elementos abstractos y contradictorios componentes de cada grado halla, pero no muestra ni prueba, un concreto comprensivo de la contradiccion; lo cual mas se parece á un eclecticismo dialéctico, á una combinacion feliz y grandiosa, si se quiere, que á un verdadero sistema unitario y positivo. Así se ha dicho, no sin razon, que el procedimiento dialéctico de Hegel no es un verdadero proceso interno y progresivo, sino un resúmen enciclopédico, ó una generalizacion de la experiencia (1),

(1) En realidad de verdad, es la experiencia la que habla en esta lógica y la que le inspira todas sus aserciones. Hegel, lo hemos dicho, es mas positivo y partidario de la experiencia que lo que aparenta serlo... Hegel no es un espíritu de inspiracion y de creacion espontánea; es un científico, un enciclopedista, en el sentido mas verdadero y profundo de la palabra. Al parecer, la lógica lo lleva á la ciencia; en realidad, la ciencia es la que lo inicia en la lógica. Toda esta dialéctica del pensamiento puro, de la que hace magnífica ostentacion en su lógica, es, quiera él ó no, verificada y comprobada por la ciencia positiva de la naturaleza y del espíritu; todas estas fórmulas, cuya fecundidad tanto nos admira, no

ó tambien una transicion exterior de un grado á otro, no un desenvolvimiento interno de ellos (1). Porque, ¿cómo las categorías del Sér, el No-Sér y el Suceder, las mas pobres y abstractas, producirian las siguientes mas

son, bien considerado, sino generalizaciones de las leyes reveladas por la experiencia. En una palabra, la lógica hegeliana no es mas que un resúmen en forma de introduccion á la ciencia. En este sentido admito sus fórmulas principales, reconociéndoles una rara cualidad de aplicacion. (E. Vacherot, *La Metaphisique et la Science*; tomo II, fol. 455.)

(1) Cuando Hegel dice que los abstractos, el Sér y el No-Sér, son, como iniciales, los términos mas pobres de conceptos que no alcanzan á expresar el sér concreto, debemos inferir que sobre tales términos es racionalmente imposible por un método positivo el progreso á otro término alguno. Tal progreso debiera fundarse en otra base, subjetiva ú objetiva, que aquellos pobres é infecundos términos, y en un método superior al abstracto principio hegeliano. Este principio y método (pues el uno, aunque distinto, es inseparable del otro) será, cuando mas, un ensayo del filósofo para abrazar la realidad bajo una misma ley y fórmula; pero un movimiento positivo, evidente para el discípulo no lo es por mas que se diga; ni el discípulo admitirá la ley de este proceso, aunque le interese y aun le admire, si se acuerda del principio filosófico: *No admitir ni rechazar cosa alguna sin propia evidencia de ello...* En fe, pues, de creyente, recibirá el discípulo el principio abstracto hegeliano, después, el modo y orden del procedimiento, todo el método en fin, que no tiene sin embargo otro valor que el de un ensayo é hipótesis dialéctica. Tal es el resultado de toda Filosofía que no comienza desde una percepcion y evidencia real de objeto, que indica y mueve y encamina ella misma, por su contenido, el desenvolvimiento metódico ulterior. (C. Cr. Fed. Krause. *Historia de la Filosofia*, en las: *Verdades fundamentales de la Ciencia*; fólíos 459 y 460.)

llenas, sin un principio positivo de que Hegel no hace cuenta formal y precisa; ni cómo la Idea, viéndose incompleta en aquellas abstracciones, tiende á llenarse, sino bajo un tipo de realidad, que si ella posee ya, inutiliza el proceso dialéctico, y si no posee, no es tal Idea absoluta, como Hegel supone?; ¿ni en qué sentido razonable cabe llamar formalmente principio de procedimiento al *abstracto absoluto* que es, pura *posicion* intelectual del filósofo, como lo pudiera ser cualquier otra, y que es luego al punto negada en la forma en que fué puesta? Sea, si se quiere, tal principio una hipótesis dialéctica del discurso tras de la cual y entre sus ruinas, aparece por feliz ventura, mas no bajo prevision ni regla cierta, un momento mas positivo y verdadero; pero método, en el sentido que damos á la palabra y exigimos de toda ciencia, y mas de la filosofía, no lo es tal aventurado discurrir, ni tal justa-posicion y transicion de ciclos lógicos, encerrados arbitrariamente por el filósofo entre el *Sér abstracto* y la *totalidad concreta*, contra la ley de la idea, que es, segun Hegel, movimiento y evolucion absoluta infinita. — Es además un error trascendental á toda la ciencia, que la realidad, ó mejor la Idea, se pone primero abstractamente como simple inmediata, donde necesariamente se contrapone, y luego se compone consigo; porque la *abstraccion* es, por su naturaleza, una funcion segunda del pensar, no primera, y la *contradiccion* es un momento segundo interior, subordinado de la realidad, que se concibe primeramente como una propia, entera (ó no es tal realidad), y solo bajo esto, y secundariamente se concibe *bajo unidad*

como interiormente dual y *relativamente* contraria entre los dos términos, pero no como contrariedad absoluta ni elemento constitutivo de la unidad. Por esto los terceros términos de cada ciclo lógico en Hegel son una union resultante, no unidad principiante, union además confusa, indiferente; y el supremo término debe ser la union absolutamente indiferente é inmóvil de todos los anteriores, en vez de ser una unidad real y verdadera, primero en sí misma, después y bajo esto en la union de todas sus oposiciones interiores, salva la oposicion, y en fuerza de la unidad absoluta y reguladora del sér (armonía). Los términos, pues, y momentos del método real: unidad — oposicion interior — armonía de los opuestos en virtud de la unidad y bajo ella, que son en Krause momentos claramente distintos, y concertantes á la vez con la razon natural y *con la realidad histórica*, están en la dialéctica de Hegel menguados, y la relacion entre ellos invertida, á saber: simplicidad abstracta é inmediatamente contradictoria (puesta tanto como no-puesta), y por contradictoria negada en los dos opuestos por un término menos abstracto y mas verdadero, pero verdadero solo *relativamente* á las abstracciones anteriores, falso respecto á los grados mas concretos posteriores, hasta el concreto total—la Idea—Dios. Así, es este magnífico edificio una construccion pendiente en el aire, un puro pensar sin sugeto pensante, un movimiento continuo sin móvil real, un discurrir puro entre contradiccion y solucion de los contrarios sin una evidencia elemental y una evidencia absoluta en que descansa el espíritu

y satisfaga su anhelo hácia la verdad; un movimiento eterno, que todo lo absorbe y traga en un remolino de círculos sin fin; porque la *idea absoluta* no es, como ni el *abstracto absoluto*, algo fijo sustancial en sí, pura realidad, sino que es puro pensamiento que solo en el *filósofo* tiene conciencia de sí, y que acaba en dichos términos por la voluntad del filósofo, pero que no debiera acabar, según la ley de la idea, sino pensarse todavía en nuevos momentos sin fin, por ejemplo: de totalidad concreta á *suidad absoluta*, á *sér absoluto*, puesto que en la idea de pura actividad, en que el sugeto y el objeto se resuelven, se contiene la de actividad indefinida sin límites fijos, límites que pone Hegel, á lo menos en su pensamiento, de un lado en el *abstracto absoluto*, de otro en el *todo concreto* ó Dios. No es posible con este sistema hacer asiento en la realidad finita, ni en la diferencia real entre lo finito é infinito, entre el hombre y Dios; estas y todas las diferencias caen deshechas y resueltas en la identidad del *espíritu conscio*, único resto y quinta esencia del proceso químico-dialéctico hegeliano. Todas las grandes cuestiones prácticas de la vida (la individualidad, la personalidad, la moralidad, la inmortalidad), son borradas y suprimidas, no resueltas, desde que la sustancialidad es un momento contradictorio con la accidentalidad, la individualidad con la generalidad, el sugeto con el objeto, y destinados á ser resueltos en un momento superior y mas verdadero.

No toca aquí extender esta consideracion al contenido de la doctrina hegeliana en sus tres partes—la lógica—la

filosofía de la naturaleza—la filosofía del espíritu, que aun bajo la razon del método no son verdaderos miembros de un todo unitario, ni son entre sí verdaderamente coordinadas, ni muestran en las transiciones de una á otra interior enlace (por ejemplo de la naturaleza al espíritu), ni movimiento motivado (por ejemplo, del pensamiento lógico á la naturaleza) como la idea de sistema exige, sino que son puras formas especulativas de la idea en su proceso, desde simple incóscia, hasta concreta y conscia de sí en la *conciencia humana*, que es el definitivo sentido del maestro, y ocasion de diferencias tales entre sus discípulos, que prueban con el hecho la insubsistencia de la doctrina, y de su principio capital: la identidad del pensar y el sér, ó la absorcion del sér en el pensar. — Para nosotros no era dudosa la eleccion entre los dos métodos indicados de la construccion filosófica; el de sustancialidad inmanente, pero interiormente activa, y activa intelectual, de Krause, y el de actividad pensante, móvil y soluble, sin inmanencia, de Hegel. No es el primer método y sistema el puro opuesto del segundo, sino que abraza en sí lo que este tiene de verdadero; puesto que lo real absoluto puede, y aun debe ser, como real, intelectual é inteligible á la vez, sin borrar su realidad, antes bien determinándola, llenándola en esta su propiedad interior y en todas; pero lo ideal puro, el puro pensar es, sin el *pensante* y lo *pensado*, un puro abstracto sin motivo ni valor.

Estas consideraciones tocantes á la preparacion, la cuestion y el método de la filosofía, que me han guiado

hasta hoy, y que confirmadas por la propia experiencia fundan mi conviccion, me mueven á publicar este trabajo. No era posible en él, ni permitia la manera peculiar de indagacion, la novedad de algunas ideas capitales, el sentido filosófico de palabras y frases muy usadas por cierto, pero torcidas en la conversacion familiar á sentidos vagos y relativos, la diferencia por último de carácter y actual estado entre su lengua original y la en que ahora aparece emprender una traduccion, ni literal ni aun libre, sino que mediante la meditacion, y asimilacion posible del pensamiento del maestro, se debia procurar una exposicion tal, que conservando la idea y el enlace de la indagacion en el autor, tomara sin violencia la forma y frase, y el carácter intelectual peculiar á nuestro pueblo. Esto he ensayado con el mejor deseo, no con la seguridad de haber acertado; pero con la esperanza de que lo hecho ahora puede dar motivo y guia para ser mejorado y completado, y cada vez mas asimilado á nuestro espíritu, ocasionando quizá en este camino, y en parte, una reanimacion del pensamiento con crecimiento y frutos no inferiores á los mejores de nuestra gloriosa época literaria, y rivales en valor científico y en vitalidad práctica con los mejores de nuestro siglo en otros pueblos.

Para concluir, debemos hacer una prevencion franca y sincera de nuestra parte, útil para el lector. Este libro trata de filosofia pura; en él se exponen ante el espíritu con determinacion y palabra precisa, y en su enlace interno, las percepciones inmediatas y los conceptos anticipados de la razon que aquellas percepciones envuelven y

suponen, observando siempre cómo la razon ve el hecho y la idea, cómo mira *á priori* y *á posteriori*; no deteniéndose en las nociones abstractas del entendimiento, grado necesario pero intermedio, no definitivo, de la ciencia ni en las representaciones individuales de la fantasia, cuya verdad se funda para el filósofo, aunque no se resuelve, en los conceptos puros de la razon. La razon, como órgano propio de conocimiento, y si vale decir, como el sentido superior del Espíritu, conoce lo uno, lo total, lo eterno, y necesario; este es su asunto, su horizonte natural, la atmósfera en que vive y desde la que guia y regula las demás facultades del Hombre. Asunto árduo, ¡quién lo duda!, mundo en el que acaso no vemos hoy mas que algunos puntos luminosos y en el que restará siempre infinito oscuro, ó en una media luz matinal; pero mundo y cielo donde una estrella sola claramente vista (una idea claramente concebida), extiende su reflejo en un inmenso espacio á innumerables ideas, y al mundo todo de los hechos.—Que tal mundo no existè, ni hay ojos para verlo, puede afirmarse, y aun afirmarse de buena fe, por quien no ha mirado hácia él, ó no ha visto en él sino vagas nebulosidades. Porque, así como el ojo desnudo y desarmado contempla en el cielo una confusa variedad de puntos luminosos sin mayor determinacion de relaciones; mas para conocer las proporciones de magnitud, distancia, gravedades relativas y movimientos, para distinguir con claridad el órden y medida entre los cuerpos del firmamento, necesitamos armar el ojo con el telescopio *científicamente construido*, y el espíritu con el

cálculo matemático; así el espíritu no ve ó no ve claro ni léjos en el Mundo de las ideas, *las razones inmanentes de las cosas*, sino cuando arma y fortalece su vista y la ejercita frecuentemente con la induccion, la deduccion y la construccion racional. El que sin esta preparacion y trabajo afirma que nada ve, ó solo ve nebulosidad en la filosofia, podrá atestiguar con verdad su hecho propio; mas el que de esta su limitacion se adelanta á inferir, que los demás tampoco ven nada, juzga presuntuosamente del hecho y vista ajena; y el que sobre esto añade que el Espíritu humano nada puede ver de lo eterno y necesario, que es imposible á la razon conocer las esencias inmutables de las cosas, es, sobre presuntuoso, orgulloso; pretende hacer ley comun de su ignorancia propia y medir por el estado histórico de su razon la naturaleza de la razon misma. Es imposible y fuera vano discutir con tales espíritus ciegos de voluntad y no siempre sinceros, que cierran los ojos que Dios puso en su espíritu para mirar y penetrar con esfuerzo y constancia hasta alcanzar mas luz y propagarla entre los hombres para el mejoramiento y progreso histórico. Dentro de este principio, que es juntamente la ley de nuestra naturaleza, caben hartas diferencias y luchas antes de ganar un paso tras otro en el Mundo de las ideas; pero fuera de él, los que lo niegan y aun lo condenan tenazmente, no han menester ser contestados ni convencidos, sino dejados en la voluntaria muerte á que se condenan ellos mismos.

I

REFLEXIONES PRELIMINARES.

El pensamiento filosófico y el sentimiento religioso en la historia; antagonismo parcial entre pensadores y místicos; relacion y complemento reciproco entre el pensamiento y el sentimiento; espíritu y necesidad del siglo acerca de esto. — Expresion de este espíritu en la Filosofia bajo la forma de racionalismo armónico; idea y condiciones de esta doctrina. — Ojeada retrospectiva sobre la Filosofia; ley y forma general del desenvolvimiento filosófico; oposiciones individuales, nacionales, superiores en el espíritu filosófico; progreso en medio de estas oposiciones; significacion del escepticismo; el idealismo; el naturalismo; el racionalismo armónico. — Carácter de la filosofia oriental; de la griega; de la greco-oriental en Alejandria; principios nuevos traídos a la Filosofia por el Cristianismo; oposicion dentro de la filosofia cristiana entre la razon y el sentimiento; carácter dominante de la filosofia moderna bajo aquella oposicion. — Nueva oposicion dentro de la filosofia moderna entre el naturalismo y el idealismo; racionalismo superior de Leibnitz. — Reconstruccion especulativa bajo una base critica. — Dos imperfecciones radicales de los sistemas filosóficos; necesidades de una reconstruccion, indicada tambien por la ley de la historia y por el espíritu de nuestro siglo.

EL desarrollo filosófico de la humanidad nos enseña, que toda grande obra ha necesitado y ha encontrado su obreiro. Llegado el tiempo de ejecutar alguna grande empresa, y dadas todas las condiciones exteriores, la Providen-

cia envia un genio capaz y destinado á realizar la idea fecundada y madurada en las entrañas de la historia. Sócrates, Platon y Aristóteles en la antigüedad; San Agustín y Santo Tomás en el mundo cristiano; Bacon, Descartes, Leibnitz, Kant en los tiempos modernos, son los representantes del pensamiento divino en el movimiento filosófico de la humanidad sobre la tierra. Zoroastro en la Persia, Confucio en la China, y sobre todos Jesucristo (humanamente hablando), son los reveladores del orden absoluto en la esfera y vida mas íntima de la religion. Ambas, la religion y la filosofía, las mas elevadas manifestaciones de la vida y del pensamiento humano, tienen, cada una, sus elegidos y sus mártires. Pero á veces los elegidos de la filosofía son los reprobados de la religion, y los mártires de la religion son los enemigos de la filosofía: ¡desgraciada excision que en la limitacion humana se ha levantado entre el movimiento del pensamiento y el movimiento de la vida! Los pensadores en su orgullo se han apartado de Dios, y los místicos en su obstinacion han cerrado sus ojos á la luz.

Resta, pues, un vacío que llenar, el de convertir más la ciencia hácia el sentimiento religioso, é ilustrar recíprocamente este sentimiento con un rayo de la razon, para que todos, pueblos y filósofos, se reúnan en la verdad y en el amor de Dios, y cese en la humanidad el triste hecho de una reunion de huérfanos abandonados á sí mismos y desorientados entre contrarios polos, como si no tuvieran un Padre en el Cielo y una ley y destino comunes en la tierra.

Hallar el concierto verdadero entre la filosofía y la religion, entre el pensamiento y la vida; procurar que la

humanidad organizada más armónicamente en pensamiento y obra en su vida interior, concierte más con su Ley eterna en Dios, entendiendo mejor y utilizando los frutos de su vida histórica pasada, y mereciendo que Dios derrame sobre ella nuevas riquezas de verdad y de amor, en las que firmemente creemos, pero que acaso no debemos alcanzar todavía, es hoy, en el sentimiento unánime de todos, el problema vital y el mas grande de nuestra época. Así lo han comprendido algunos nobles y elevados espíritus : á este fin han consagrado las fuerzas mejores de su espíritu y el interés de toda su vida, llegando á determinar cuando menos entre sistemas variamente formulados y desarrollados, el espíritu comun que debe hoy presidir y guiar las altas indagaciones y la doctrina filosófica.

Puede esta doctrina ser definida en suma : un sistema de armonía universal : debe abrazar todas las tendencias hasta aquí manifestadas en la vida intelectual y la social de la humanidad, separándolas de sus errores parciales y concertándolas, mediante un *principio superior de verdad*, para el cumplimiento del destino humano en todas sus personas, fines y relaciones. Esta doctrina debe ser, dentro de la filosofía, la síntesis y corona de todo el movimiento filosófico, y debe conducir en la historia á una organizacion fundada en principios absolutos y en relaciones armónicas que estimen debidamente todas las necesidades sociales y todas las direcciones particulares que encaminan la humanidad hácia su fin. En todas las partes de la filosofía y respecto de todas las esferas de la vida social, en la religion como en el derecho, en la moral como en el arte, en la ciencia como en la industria,

bajo el aspecto material y el formal, el teórico y el práctico, deben deducirse en esta doctrina y de su principio leyes superiores y orgánicas, que derramen nueva luz sobre la construcción del sistema de la filosofía y sobre la reconstrucción de todos los elementos vitales de la sociedad. Sin encerrarse en un eclecticismo impotente, debe llegar por el desenvolvimiento sistemático de sus principios, á señalar á cada función social su justo lugar y la acción legítima que le pertenece en el orden de todas : mantener y armonizar en estas relaciones los derechos de la individualidad y las leyes de la unidad y totalidad, desestimados y menguados, ya unos, ya otras, en todas las concepciones filosóficas precedentes.

Toda la historia de la filosofía puede resumirse en un procedimiento de evolución sucesiva, en la que el espíritu humano produce del fondo de su energía intelectual, con riqueza y variedad creciente, una serie continua de sistemas, que consideran, cada uno, la verdad bajo uno ú otro aspecto, y la exponen y desenvuelven con un sentido dominante y exclusivo. Todos los sistemas filosóficos son á manera de otras tantas funciones ú órganos activos, mediante los que se manifiesta parcial y gradualmente entre esfuerzos y luchas la verdad á la conciencia humana, cumpliéndose de esta suerte, en la filosofía como en la historia, la ley del progreso bajo la variedad y la oposición. Cuando un sistema ha llegado al mayor crecimiento posible que encierra su principio, y tiende por un exceso de su propia vitalidad á negar otras fuentes y órganos de la verdad y á comprimir el movimiento libre y complejo del espíritu humano, no tarda en anunciarse otra doctrina que rehace y lucha contra la primera, hasta que ambas se re-

suelven subordinadamente en una idea y doctrina superior. Pero esta primera síntesis que obra el desarrollo de un órgano, no es la última y definitiva; al lado de ella brota otra idea y oposicion de orden superior, que se desarrolla á su vez en todos sus elementos, y lucha con la primera en varia alternativa, hasta resolverse en una síntesis mas comprensiva. De este modo las oposiciones parecen renacer al lado de las armonías y tomar cada vez mas extension y mayor fuerza : no se concretan ya á la esfera de sistema á sistema; abrazan las relaciones de período á período, de civilizacion á civilizacion : no son ya Aristóles ó Platon, son el Oriente ó la Grecia, el mundo antiguo ó el mundo moderno los que luchan entre sí para conquistar el imperio exclusivo del espíritu humano.

Pero aun en estepunto y sobre estas superiores oposiciones caben en la idea, y nos muestra la historia, jamás estacionaria ni retrógrada, nuevas doctrinas y séries de sistemas, que expresando las necesidades mas íntimas del tiempo, aspiran á unir y á desarrollar en proporcionada medida todas las doctrinas anteriores, sujetándolas al crisol de mas alto criterio y fundamento mas universal, y aparecen en lo tanto como la mas verdadera y completa expresion del desarrollo filosófico precedente, como un pensamiento mas lleno y maduro en el que la humanidad puede reflejarse con toda su existencia histórica en todo su pasado y su presente, y elevarse á mas clara, libre y plena conciencia de sí misma. Semejan, pues, estas evoluciones de las ciencias y de la vida á una série de círculos, que ensanchándose uno sobre otro, concluyen por abrazar en la época de madurez ó de armonía las verdades que al hombre importa conocer, reunidas todas en un centro y vin-

culo comun. Pero hasta que llega á su madurez natural esta construccion orgánica de la ciencia, el espíritu no halla descanso ni norte seguro; el escepticismo camina á su lado, mostrándole el aspecto negativo de todos los sistemas, sin dejarle reposar en una ú otra fórmula limitada de la verdad. El escepticismo es una necesidad histórica de nuestra limitacion y aun una condicion de nuestros progresos, que la humanidad no conoció en su infancia y que no debe conocer en el pleno día de su existencia, en el claro conocimiento de sí misma y de sus relaciones con el mundo y con Dios. El escepticismo, sin embargo, solo significa el lado negativo de la filosofía durante el camino de esta hácia su fin; no es la condicion del principio y el fin de la filosofía misma.

Los dos polos opuestos del movimiento filosófico son el idealismo y el materialismo, la doctrina de lo absoluto y de lo infinito y la doctrina de lo finito y lo contingente, representantes ambas del doble aspecto de la naturaleza humana, á saber, el espiritual y el físico, destinados á satisfacer necesidades igualmente legítimas, aunque no siempre bien ordenada la necesidad individual de la felicidad y la social mas imperiosa del sacrificio y de la virtud. Sobre estas doctrinas opuestas se prevé ya de lejos una doctrina superior y mas comprensiva, un *racionalismo armónico* que tienda á reconocer en su justo valor y satisfacer en legítima medida todas las funciones y relaciones de la naturaleza humana, estudiando y deduciendo de un principio superior las dos condiciones de toda ciencia y de toda armonía, á saber, lo finito y lo infinito, y reconociendo una union mas íntima entre Dios y la humanidad.

La primera forma con que se anuncia la filosofía, es la

de la vista inmediata ó intuitiva del espíritu que contiene como en embrion confuso todos los estados ulteriores de la vida intelectual. Esta intuicion inmediata, objetiva, predominó en la *filosofía oriental*, aunque en ella encontramos ya, como tambien en la China, y bajo el mismo carácter de intuicion inmediata, una variedad de manifestaciones filosóficas, y después en la Persia observamos una tendencia á combinar estas manifestaciones opuestas. A la *filosofía oriental*, en su carácter predominante intuitivo, se opone la *filosofía griega*, que sustituye pronto á la idea vaga de lo infinito y absoluto, el procedimiento de la *observacion*, de la *reflexion* libre y discursiva. En Grecia la oposicion se sostiene y reproduce de varios modos y termina en ensayos de union y armonía mas libres y completos que hasta entonces; las escuelas rivales de Jonia, de Italia y de Elea, se acercan y casi se conciertan en los sistemas analíticos y sintéticos de Platon y de Aristóteles. La Grecia y el Oriente entran después en mas alta composicion bajo la *filosofía greco-oriental* ó alejandrina, que, combinando los procedimientos opuestos de la intuicion sintética y la reflexion analítica, construye, aunque bajo un método y forma imperfectos, el primer armonismo filosófico que hallamos en la historia, y en el que se adelantan sobre los sistemas precedentes algunas ideas capitales que anuncian y preparan la *filosofía cristiana*.

El Cristianismo, como religion y como *filosofía*, resume todos los elementos útiles de la historia filosófica anterior, y los eleva á mas alta potencia, bajo la idea de Dios como Sér Supremo y de la vida eterna, en que se resuelve el dualismo y otras dificultades insuperables de la *filosofía griega*. La *filosofía cristiana* comprende á la

humanidad en toda la plenitud de su existencia espiritual, en la inteligencia, en el sentimiento y en la voluntad, en su personalidad libre y en sus relaciones con el Sér Supremo. Mediante esta concepcion fundamental expresada (humanamente hablando) en el Hombre-Dios, se levanta sobre el tiempo y el espacio, desafía la corriente de las generaciones y lleva la civilizacion á todos los pueblos de la tierra. Pero la idea cristiana no fué desde luego determinada, como filosofía, en todo el contenido que envolvía en sí, y aun dentro de la filosofía cristiana asomó pronto una nueva oposicion, la del sentimiento y la inteligencia, la fe y la razon, que se abrieron caminos diferentes, y á veces decididamente opuestos. Mientras de un lado, y bajo la inspiracion del sentimiento y de la fe, la doctrina de Dios como Sér personal y supramundano, tiende á olvidar las relaciones sustanciales de la esencia divina con el mundo y el hombre, y deja una puerta abierta al dualismo, la filosofía moderna, aunque nacida del Cristianismo, desarrolla bajo la ley dialéctica del discurso la doctrina de Dios como sustancia del mundo, olvidando á su vez la concepcion de Dios como Sér Supremo, libre y personal, y abriendo un camino al panteísmo. Estas dos tendencias se fundan en verdades parciales que deben concertarse bajo una verdad superior.

Pero en el hecho de separarse la razon filosófica del sentimiento creyente, contraía aquella el compromiso de dotar al espíritu humano de un sistema completo sobre las leyes permanentes de las cosas, y que llevase consigo la autoridad de la certidumbre. Por esto la cuestion de la verdad y la certidumbre viene siendo desde entonces acá el problema capital de la ciencia. Toda la filosofía moder-

na vista en conjunto, aparece bajo este aspecto como un período crítico, analítico y metódico, en oposicion al dogmático, ontológico y teológico de los Padres de la Iglesia y de los Doctores de la edad media. Pero esta tendencia nueva no carece de peligros. La filosofía puramente especulativa propende bajo la influencia del rigorismo lógico, á sacrificar el sentimiento de la realidad á las necesidades de la especulacion. Todo depende, pues, para ella del punto de partida, una vez aceptado, y de la fidelidad con que deduzca del primer principio todas las verdades en él contenidas. Si el punto de partida es falso ó incompleto, el sistema entero, viciado en su base, debe ser incompleto, exclusivo. Así ha sucedido.

Bacon, Hobbes y Locke se apoyaban para toda su indagacion en la pura *experiencia*; la experiencia implica la sensacion; luego la sensacion parece constituir el fondo del espíritu humano y la fuente de toda certidumbre. Esta concepcion incompleta, y desenvuelta en sus consecuencias diversas por *Condillac*, por *Berkeley* y por *Hume*, ha conducido al materialismo, al idealismo escéptico y al escepticismo. Después de Bacon, *Descartes* toma por base de su especulacion la conciencia del espíritu ante la evidencia racional; pero lejos de observar atentamente todas las verdades de la conciencia, de analizar el espíritu en la variedad de sus facultades y de sus manifestaciones, se encierra Descartes en el pensamiento como el atributo único y esencial del espíritu, y enlazando á esta idea algunas verdades superiores, se levanta de improviso á la mas alta Ontologia, á la idea de la *sustancia*, que define en parte por el pensamiento, en parte por la extension. Esta concepcion, tambien incompleta, desenvuelta por

Malebranche y por *Spinosa*, ha conducido á un nuevo idealismo, al sistema de las causas ocasionales y al panteísmo. En fin, después del desenvolvimiento opuesto de la filosofía sensualista y de la filosofía espiritualista, encontramos en la Historia el racionalismo superior de *Leibnitz* con la tendencia á conciliar ambas doctrinas contrarias, y á conciliar tambien, aunque con mas genio que método y con un sentimiento mas vivo de la realidad, la oposicion de la filosofía y de la religion. Pero *Leibnitz* no llenó los vacíos del análisis psicológico de Descartes; solo completó la doctrina de las ideas innatas, encerrándose luego en la Ontología; define la sustancia por la actividad (la energia), á cuyo principio enlaza algunas grandes consecuencias filosóficas y religiosas; pero acaso no comprendió él mismo bastante toda la importancia de su nueva concepcion. Su filosofía degeneraba entre sus discipulos en vano formalismo, ó en eclectismo superficial, cuando apareció la crítica de Kant.

Kant concibió atrevidamente el plan de un análisis completo del espíritu humano, como preliminar condicion para las investigaciones ontológicas; al concepto de la sustancia predominante en todo el período anterior, substituyó definitivamente el concepto del *Yo*, del sugeto en la conciencia. Pero aun este nuevo ensayo quedó bajo muchos aspectos incompleto : Kant solo concibe el *Yo* en una de sus facultades, en el pensamiento, y aun esta no enteramente estudiada y observada; no declara con la debida precision cómo el *Yo* es el punto de partida de la filosofía, ni perfecciona bastante el instrumento del análisis, la lógica; y no sabiendo, bajo una crítica tan limitada, hallar la transicion del *Yo* á su contrario (el no-*Yo* = el

Mundo exterior), entre la psicología y la ontología, negó decididamente esta transición, abandonó la metafísica á la fe ó la razón *práctica*, y se encerró en la fenomenología de la conciencia, en las formas abstractas y subjetivas del pensamiento.

Hácia la misma época entraba la escuela escocesa con *Reid* en una dirección semejante; estudiaba la conciencia en sus hechos bajo la guía del método experimental, según es el carácter de toda la filosofía inglesa; y la Francia por su parte, trataba de asimilarse, con un eclecticismo racional, esta doble tendencia del período crítico moderno. Pero el eclecticismo de *Mr. Cousin*, y la filosofía escocesa no han adelantado nuevos pasos, mientras el criticismo de Kant ha atravesado en Alemania todas las fases de una evolución regular. Fichte continúa la obra de Kant, y sistematiza su doctrina bajo un idealismo subjetivo, identificando el Yo y el no-Yo en la conciencia individual. *Schelling*, después, eleva esta doctrina á la esfera de lo absoluto, construye el sistema orgánico y sintético de la ciencia sobre la base del análisis y de las categorías de Kant, lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real; mas como estas categorías eran solo puras formas del pensamiento, *Schelling* es llevado á identificarlas en el Sér absoluto, y á formular el panteísmo. *Hegel*, por último, combina los sistemas opuestos de Schelling y de Fichte en el idealismo absoluto; pero moviéndose todavía en la esfera de la filosofía de Kant, y fundándose sobre todo en las categorías de la interioridad y de la exterioridad, formas abstractas de la inteligencia, es conducido lógicamente á los resultados generales de los sistemas anteriores. Su doctrina, sin embargo, tiende ya á salir de la inmanencia panteísta y á

concebir á Dios como Sér en sí y para sí, como la personalidad infinita absoluta, y mediante esta concepcion, la filosofia vuelve de nuevo al espíritu del Cristianismo.

Es, pues, manifesto, que el defecto radical de todos los sistemas filosóficos está en apoyarse en una base mal segura, sobre un análisis incompleto del espíritu humano en su unidad, en la variedad de sus facultades ó manifestaciones y en la armonía de estas mismas facultades. Falta además á todos un elemento esencial, el sentimiento, la facultad opuesta á la inteligencia, debiendo resultar de aquí que sus inducciones fundadas sobre una facultad aislada é incapaz de comprender al espíritu en su variedad interior y en su armonía, pierden pronto el sentimiento de la realidad, y jamás llegan á fundar ni en la teoría ni para la vida, un verdadero racionalismo armónico. Esto nos explica las legítimas protestas de *Jacobi*, el autor de la filosofia del sentimiento creyente, contra el racionalismo exclusivo. De aquí tambien la necesidad de rehacer enteramente el análisis del espíritu humano en todas sus facultades, y bajo sus modos diferentes de ser y obrar, la inteligencia y el sentimiento, recibiendo en sí todas las verdades desarrolladas en las filosofías anteriores bajo un principio y dentro de relaciones superiores y mas comprensivas que hasta aquí, y que abrazando al espíritu humano en la armonía superior de la inteligencia y del sentimiento, se eleve en la parte orgánica ó sintética del sistema de la ciencia á la armonía absoluta del Espíritu y de la Naturaleza bajo el Sér Supremo.

Hasta aquí solo hemos considerado el período, de desarrollo intelectual de la humanidad, período caracterizado por la oposicion y por los ensayos repetidos de armo-

nia y de síntesis. Pero este período supone un período anterior, y exige y lleva él mismo á un período ulterior. Acerea del primero, á falta de monumentos auténticos, todas las tradiciones primitivas se refieren á una edad de oro en que la humanidad vivía en la inocencia, en la felicidad, y por decirlo así, en un comercio filial con el autor de su existencia. A esta *edad de unidad* y de intuición, tantas veces recordada en la filosofía oriental, es á la que se refieren todas las grandes producciones y operaciones intelectuales, el lenguaje, la escritura, la numeración, que son como el postulado de la filosofía misma. Y de aquí adelante, después del período de acción reflexiva, después de la *edad de variedad y oposición* que desde siglos forma el tejido de la historia, debe existir la humanidad en una edad llena, en la que la variedad de sus manifestaciones precedentes se reduzca á mas ordenada y superior unidad, y poseyéndose mejor el hombre en la conciencia de sí mismo, viva en una nueva y mas armónica relación con todos los órdenes de cosas, refloreciendo la moralidad, la paz y la felicidad sobre la tierra con nueva y durable fuerza, en virtud de su armonía con la ciencia, con el arte, con la religión. La marcha progresiva hasta aquí de las instituciones y de los pueblos no tendría sentido ni fin razonable, si la humanidad estuviese condenada á una agitación permanente, si no gravitase bajo una providencia sabia y omnipotente hácia esta *edad de armonía*, que debe completar su destino histórico, y satisfacer sus mas puros presentimientos y legítimas necesidades.

El advenimiento de esta edad de armonía está indicado en todas las tendencias filosóficas y sociales de la época.

Se obra en nuestros días un progreso decidido en las ideas y en las relaciones históricas; todas las instituciones sociales, tan profundamente removidas por la revolución francesa, caminan hácia una transformación y nuevo estado. Las sociedades, como las escuelas filosóficas, tienden á salir de la crisis que ha dañado á amigos y enemigos, y entran insensiblemente en un período de superior construcción y organismo. Unas y otras comienzan á comprender los vicios y los peligros del principio exclusivo é individualista, sobre que descansaban; las ideas y proyectos de reorganización toman fuerza creciente y bienhechora en todas las esferas de la actividad histórica. Los numerosos sistemas sociales, formados en nuestros días, parten, sobre sus errores parciales, de una común y legítima aspiración; todos convienen en sustituir al principio individual, el principio de la unidad y de la armonía bajo la forma de la solidaridad y la asociación, aun cuando no hayan alcanzado la armonía que sostiene y conserva los derechos de la individualidad en la totalidad. Estos sistemas nacen, pues, de una necesidad real, y anuncian todos un nuevo período, en el cual debe llegar la sociedad á comprender mejor su presente y su pasado, y realizar su destino bajo paz, derecho y concierto común de hombres y pueblos.

Pero sobre todo, es sensible esta renovación de los tiempos en la esfera de la filosofía. Las ideas pierden cada vez más su carácter de hostilidad apasionada, para vestir una forma más amplia y más armónica; los espíritus rechazan con plena conciencia toda concepción exclusiva, y buscan una doctrina completa que merezca el asentimiento de todos y reanime las convicciones. Los hombres ilus-

trados comprenden hoy con mas ó menos claridad lo que debe ser la filosofía para llenar en su esfera propia las exigencias del espíritu del siglo; se respira hoy una atmósfera intelectual mas pura, y el horizonte intelectual se dilata en razon directa de la mayor comprension y mas firme base de la filosofía. Aun mas que la sociedad debe la filosofía poseer la conciencia de sí misma; conocer su origen; saber lo que es y á donde camina; apreciar su valor, su influencia y su mision, y penetrarse de un profundo sentimiento de la realidad. En ninguna época precedente se han investigado con tanta penetracion las profundidades de la conciencia humana: en ninguna se han resuelto de una manera tan elevada las cuestiones sobre el destino del hombre y de la sociedad, ni estudiado con tanto fruto la filosofía de la historia, que es, asi como la economía social, la ciencia característica de los tiempos modernos, y revela á la filosofía misma toda su dignidad y su trascendencia en la vida histórica; puesto que la sociedad en su totalidad y en sus miembros y órganos es el cuerpo y sustancia de la humanidad, cuyo espíritu es la filosofía.

II

CONSIDERACIONES GENERALES.

La Ciencia como un organismo de conocimiento cierto.—El saber, la verdad, su valor objetivo.—Cuestión primera de la Ciencia, la del fundamento de la verdad objetiva.—Unidad sistemática de la Ciencia: en el sugeto, en el objeto.—El principio de la realidad objetiva, como principio de la verdad de nuestro conocimiento.—Variedad objetiva correspondiente á la variedad de nuestros conocimientos.—La demostración; el principio de la Ciencia es indemostrable.—El principio de la Ciencia no es conocido en forma particular de conocer.—No es demostrable *à priori* que el principio de la Ciencia pueda ó no ser conocido.—División general de la Ciencia con relación al sugeto; con relación al objeto; con relación á la fuente de conocer.

El sistema de la ciencia debe comprender todo el conocimiento posible al hombre, y bajo este concepto las ciencias particulares deben ser organismos parciales del sistema total científico, relacionados entre sí y con el todo, á la manera que los miembros y órganos de nuestro cuerpo se ligan entre sí y con el cuerpo todo. Concebimos, según esto, la ciencia como una unidad de conocimiento interiormente varia y múltiple, es decir, unidad orgánica, donde el organismo es la forma, el saber es la materia ó el contenido de la ciencia.

El saber ó conocer es un estado natural, ingénito de nuestro espíritu : lo suponemos de algun modo y en general, á lo menos, en el mero hecho de preguntar á otro determinadamente ó reflexionar con nosotros, *qué es saber*, suponiendo entendida la pregunta y posible la contestacion, mediante algun saber mas inmediato. Comenzamos, pues, la ciencia no con la pura ignorancia, sino en un estado general y anterior de ciencia y conocimiento.

El saber funda su valor de tal en la verdad de lo sabido : solo el conocimiento verdadero es conocimiento científico, y como tal es parte del sistema de la ciencia. Verdad es la adecuada conformidad de nuestro conocimiento con lo conocido en sí, con el objeto mismo; luego el saber, la ciencia y el sistema científico suponen, que podemos reconocer esta conformidad de nuestro conocimiento con el objeto; suponen la verdad objetiva de nuestro saber, sin la cual la ciencia no seria una construccion sólida apoyada en firme cimicnto, sino un juego liviano y falso del espíritu.

Esta suposicion, sin embargo, que nuestro conocimiento es de parte fuera, en el objeto mismo, conforme á lo que aparece dentro de nosotros, en nuestro pensamiento, no se funda en el mero testimonio de nuestra conciencia subjetiva, la cual solo habla y obra dentro de nosotros mismos; y, aunque ella nos confirma en la verdad de nuestro conocimiento exterior, no puede ser ella misma el fundamento de esta exterior relacion de la verdad, aunque sea el órgano que la enuncia. Y, pues, sin esta base de la verdad objetiva de nuestro conocer, nuestra ciencia seria en su fundamento, y desde su primer paso, pura creencia, no ciencia cierta y razonada, es para nosotros

la cuestion capital sobre todas, y la primera que debemos resolver, si es posible, la del fundamento de la verdad objetiva de nuestro saber. Y como este fundamento seria, una vez reconocido, el principio de toda nuestra ciencia, y el regulador de las leyes lógicas, por esto encaminamos hácia este fin del fundamento de nuestro saber objetivo y principio de la ciencia, toda nuestra indagacion en su primera parte. Entre tanto, y para guiarnos en nuestro camino, consideremos en general las condiciones formales de la ciencia, con la reserva de legitimar estas condiciones en su lugar debido.

La distincion real entre el sugeto y el objeto del conocimiento, y la legitimidad con que afirmamos, sin embargo, por lo que el sugeto conoce lo que el objeto es en sí, es, como vemos, una cuestion irresoluble, si no conocemos una unidad sobre esta oposicion entre el sugeto en su conocimiento y el objeto en su realidad; unidad verdadera en las cosas y sabida mas ó menos de nosotros, puesto que *sabemos*, decimos, no simplemente *creemos* que *nuestro* conocimiento concierta con el objeto, sobre la oposicion relativa entre ambos. La ciencia, por otra parte, es una, no solo en nuestro pensamiento sino en su idea misma; el saber, decimos, debe tener unidad, si es sistemático; y pues el sugeto, como tal, es otro y opuesto al objeto, la unidad sistemática de la ciencia supone que la unidad de la verdad exista á la vez, é igualmente en el sugeto y en el objeto del conocimiento.

La unidad de la ciencia en el sugeto consiste en que todo nuestro conocimiento sea el desenvolvimiento de un pensamiento y conocimiento total y primero en la unidad del espíritu. Esta misma unidad de la ciencia, como unidad

objetiva, consiste en que el conocimiento, considerado en sí, en su verdad objetiva, sea uno para todos los espíritus, por todos los tiempos, en todas las circunstancias y relaciones. Supone asimismo, que el objeto de la ciencia sea fundamentalmente uno, un sistema de la realidad; porque si tal unidad no hubiera en el objeto, la unidad de la ciencia no sería verdadera; la ciencia no concertaría con la realidad en su primera y capital condición; afirmaría en su forma de unidad lo que no es en la realidad.

Cuando pensamos que la ciencia es una, como un sistema de conocimiento, expresamos esta condición, diciendo que la ciencia tiene un *principio*, esto es, un conocimiento absoluto y único, que es el fundamento ó la razón de todos los conocimientos particulares, por él definidos y supremamente demostrados. Y pues la ciencia es una, uno es el principio de su verdad; y pues la unidad de la ciencia concierta con la unidad real en las cosas, es uno también el principio de la realidad objetiva. Hemos visto además, que de parte de nosotros nuestro conocimiento es como tal algo de esencial y real, una propiedad del espíritu; en cuya razón el conocimiento debe ser fundado también en el principio de la realidad, el cual es en lo tanto el principio de la ciencia. En resolución, el principio de la realidad objetiva debe ser, en la unidad de la ciencia, principio también del conocimiento subjetivo.

Pero, diciendo que la ciencia es una unidad sistemática de conocimiento verdadero, entendemos en esto, no solo la unidad del principio científico, en el objeto y en el sujeto, sino una variedad de partes entre sí relacionadas y con la unidad en toda la extensión del conocimiento.

y con igual verdad en las nociones que en las relaciones de todas las ciencias particulares entre sí y con el sistema todo de la verdad y su fundamento. Y si de parte fuera, la ciencia concierta con su objeto, es ciencia verdadera, la variedad de los conocimientos particulares en el sistema científico supone una variedad real de objetos entre sí relacionada, y orgánica, y reflejada en el sistema de la ciencia. Porque tan objetivamente verdadera debe ser la ciencia en su unidad, como en la variedad interior de esta unidad. Y bajo ambos respetos debe estar fundada en un principio.

Llamamos fundamento aquello que da y contiene en sí otra cosa (lo fundado), y la determina según él mismo. Cuando yo me llamo fundamento y causa de mis actos, como efectos míos, entiendo que yo doy de mi propio ser y poder estos actos, y los determino según yo soy, como el contenido de mi propia actividad. Y, aplicando á la ciencia esta relación de los conocimientos y aun de las ciencias particulares á su fundamento, la expresamos con la palabra *demostración*. Decimos de un objeto ó conocimiento particular que es demostrado, cuando se muestra que este objeto ó conocimiento debe ser en un todo superior (objeto ó conocimiento) lo que es ó dice en particular, estando determinada y fundada su esencia en la esencia del todo superior. Así, el geómetra demuestra la verdad de los teoremas geométricos, las propiedades del triángulo, por ejemplo, cuando prueba que deben ser tales propiedades en las propiedades generales de las figuras, y superiormente en las propiedades del espacio. El lógico demuestra la definición del conocer: *la unión esencial del sujeto con el objeto como distintos y opuestos,*

en la propiedad superior de la seidad, y así en toda demostración.

Podemos pues expresar la tercera condición del sistema de la ciencia, diciendo que debe ser demostrativa, deduciendo la verdad de los conocimientos particulares y sus relaciones de la verdad del principio. Pero la verdad del principio no es demostrable por otra cosa ó verdad superior ó anterior; porque antes ni sobre lo primero y supremo nada se piensa en la realidad ni en el conocimiento, nada que lo funde, ó lo defina ó demuestre. Si el principio de la ciencia puede ser reconocido, lo ha de ser como indemostrable, absolutamente verdadero y evidente en sí, y para todos.

Y, puesto que el conocimiento debe concertar, formal y materialmente con la realidad, esto es, debe ser verdadero, si el principio de la ciencia no es fundado en otra cosa ni relativo á otra cosa, sino absoluto en su evidente verdad, se sigue que el principio no es reconocido, si lo puede ser, en forma particular, ó relativa ó derivada de conocer, sino en forma total, absoluta, primera. Luego no pudiéramos reconocer el principio en las formas lógicas: la idea, el juicio, el discurso, ó la conclusión bajo premisas dadas. Y esto es claro. Idea ó idear es la forma (intelectual) de conocer lo común, permanente, eterno, como opuesto, y abstracción hecha de lo particular, mudable, temporal. Si, pues, conociéramos el principio con conocimiento puro ideal, en forma de una idea general, no sería verdaderamente lo conocido el principio real absoluto; excluiría de sí como puramente general, eterno, todo lo que es particular, temporal, todo lo sucesivamente bueno y bello en la vida. Y, de hecho, la historia del espíritu hu-

mano enseña, que el idealismo, siguiendo exclusivamente su principio, y recíprocamente el empirismo, llevan en sí un antagonismo invencible é irresoluble; porque la forma *puramente* ideal del conocimiento no concierta enteramente con el principio de la ciencia, no llena su objeto.

El juicio y la forma de juzgar expresa una relacion entre dos términos diferentes (el sugeto y el predicado). En este juicio, el mas simple é inmediato de todos : *Yo soy yo mismo*, me refiero yo como sugeto á mí mismo como objeto. En el juicio absoluto y supremo, *Dios es, Dios existe*, refirió el pensamiento : *la existencia*, al pensamiento, *Dios*; porque el juicio dice y expresa relacion, y la relacion supone el conocimiento de ambos términos en ella referidos, y de los objetos de ambos términos. Pero el principio de la ciencia no está, como tal, ni consiste en relacion á otra cosa fuera de él; es en sí sustantivo absoluto y principio de todas las relaciones; luego no es conocido verdaderamente en forma de juicio, juzgando, ni de la enunciaci3n del juicio ó la proposici3n.

Por lo mismo, y aun con mayor razon, no es conocido el principio de la ciencia en forma de discurso ó de conclusion deducida de ciertas premisas; porque, fundándose la conclusion de un discurso en uno ó mas juicios sobre ella conocidos y afirmados, supondria el conocimiento del principio otros conocimientos y relaciones, y otra realidad anterior; no seria pues el primer objeto y verdad, sino objeto segundo, verdad deducida.

Tales son las condiciones formales del sistema de la ciencia. La ciencia es verdadera como sistema de conocimiento, cuando concierta en esta forma con la unidad y variedad interior de la realidad, y cuando esta unidad,

como fundamento de la variedad, es el fundamento ó el principio de la ciencia, y el demostrador en ella de todo conocimiento particular.

Si el principio de la ciencia puede ó no ser conocido en su absoluta evidencia, no podemos decidirlo aquí, ni en general es posible resolverlo *à priori* sin precipitacion y prejuicio anticientífico; puesto que, ni el conocimiento histórico hasta hoy decide del conocimiento posible, ni de la posibilidad de la razon científica podemos prejuzgar sino bajo un fundamento superior á la razon misma, y supremamente bajo un principio absoluto, el cual deben suponer conocido aun los mismos que afirman ser imposible á la razon humana conocer el principio absoluto de la ciencia, á no ser que presuman vanamente ser creidos sobre su autoridad, y cerrar al espíritu el cielo de las ideas y el aire libre de la vida intelectual. El que afirma, que es imposible á la razon humana conocer el principio de la ciencia, solo puede atestiguar de su hecho propio y á lo mas del hecho de otros individuos; pero no, sin presuncion y prejuicio, del hecho de toda la humanidad y de toda la vida intelectual. Entre tanto, si la ciencia solo es verdadera y cierta para nosotros cuando es demostrada en un principio evidente por sí é indemostrable (principio absoluto), y si la aspiracion á la verdad objetiva de nuestro conocimiento queda entera y viva en nosotros sobre el conocimiento hasta aquí adquirido, todo nos lleva y aun nos obliga á seguir esta voz eterna de nuestra razon, y á ensayar una y otra vez nuestras fuerzas reunidas, para reconocer el principio absoluto de nuestra ciencia.

Consideremos, después de las condiciones, otro aspecto formal, el de las divisiones del sistema de la ciencia,

segun aquí preliminarmente podemos distinguirlas.—En primer lugar, diciendo la ciencia, el saber verdadero y demostrado, entendemos que este saber es nuestro, de nuestro propio pensamiento y conocimiento. Pero, no siendo la ciencia demostrable sino bajo un principio real y racional á la vez, el cual no nos es claramente conocido en el estado del sentido comun, necesitamos, partiendo de nuestro conocimiento mas inmediato y evidente, levantar gradualmente nuestra ciencia hasta aquel conocimiento primero y fundamental; y este camino y procedimiento forma para nosotros la primera parte de nuestra obra. Y pues en nuestra propia conciencia hemos de reconocer, si es posible, el principio de la ciencia, hemos de comenzar por el conocimiento de nosotros mismos, de nuestro espíritu en sus propiedades totales, en su oposicion interior, en sus facultades, funciones y operaciones. Contemplando de aquí luego el mundo exterior que nos rodea, observamos cómo y bajo qué criterio de verdad recibimos en nuestra conciencia los objetos particulares, y los espíritus individuales con quienes comunicamos mediante el cuerpo y los sentidos; y atentos en esta indagacion á observar los elementos y supuestos permanentes de nuestro conocimiento, debemos reconocer, si es posible, el fundamento y principio absoluto que buscamos.

Comenzando esta primera parte de la indagacion en nuestro propio conocimiento, recibe acertadamente el nombre de parte primera, subjetiva de la ciencia, ó bien el de ciencia analítica, porque procede despejando y distinguiendo los elementos de nuestro conocimiento en la conciencia.

Pero una vez reconocido en su evidencia absoluta el

principio de la ciencia, procede el espíritu recomponiendo y reconstruyendo bajo esta superior base toda la obra analítica anterior, confirmando la verdad hasta aquí hallada, extendiéndola y desenvolviéndola con firme certidumbre y luz clarísima, bajo el conocimiento de lo que el principio es en sí y lo que contiene como objeto absoluto de la razón y fundamento del mundo y del sujeto mismo que conoce y piensa. Por lo mismo, este segundo procedimiento deductivo y constructivo recibe el nombre de parte objetiva ó sintética de la ciencia. Ambas son igualmente ciertas y partes verdaderas de un mismo todo; pero la parte analítica, fundada en el testimonio de la conciencia inmediata, es luego recibida en la parte sintética fundada en la evidencia de la razón, y por esta es aquella confirmada y ampliada. Porque no hay dos ciencias, sino una y un sistema científico, y esta primera distinción de ciencia analítica y sintética (inductiva y deductiva) resulta solo de nuestra limitación histórica, en la que olvidados del principio por la distracción del mundo sensible, necesitamos recogerlos en nosotros, para rehacer nuestro conocimiento, cada uno en sí mismo, y todos en acorde inteligencia y concurso.

Considerada la ciencia en su comprensión objetiva, bien podemos decir desde luego, que la ciencia debe conocer la humanidad, la naturaleza, el espíritu, en una palabra, el mundo, y sobre el mundo á Dios como sér absoluto y supremo, sin que hallemos sobre estos términos, ó nos interese fuera de ellos otra cosa. Diciendo *la humanidad*, entendemos, en el sentido común, los hombres reunidos con nosotros en especie y vida histórica sobre esta tierra, aunque bien concebimos en idea racional, que la humanidad

se extienda y viva sobre los innumerables cuerpos planetarios en relacion análoga á la de nuestra especie humana con el nuestro. En la humanidad y fuera de ella (aun en cada hombre), distinguimos de un lado la naturaleza ó el supuesto y contenido del mundo material, sensible, extenso en las inmensas regiones del espacio, bajo ciertas proporciones de magnitud, distancia y movimiento. Y del lado opuesto á la naturaleza y en la intimidad humana, distinguimos el espíritu, ó el concepto y contenido del reino intelectual, que penetra y trasciende, é influye con pensamiento y arte sobre el mundo natural y sobre sí mismo. Estos tres universales objetos con el contenido y relaciones de sus individuos componen el mundo, el universo. Pero aun sobre ellos queda pendiente el pensamiento en la razon de las distinciones, de las respectivas limitaciones y relaciones entre el espíritu, la naturaleza, la humanidad, en el fundamento y principio del mundo, en el objeto absoluto de la razon y principio de la ciencia: Dios, como sér absoluto y el supremo sobre el mundo.

La ciencia, considerada en su objeto, es pues, aun para la razon comun, un todo de cuatro partes distintas. Absolutamente y en primer lugar conoce á Dios como Dios y sér supremo; después y bajo esta esfera, conoce la naturaleza, el espíritu, la humanidad en su verdad objetiva y sus verdaderas relaciones. Y es así de hecho, que en todas las grandes épocas de la historia de la ciencia encontramos una teología, una cosmología, una fisiología, una psicología y una antropología (filosofía de la naturaleza, del espíritu, del hombre), como partes internas del sistema científico y comprensivas de todo cuanto nos interesa conocer y hemos hasta hoy efectivamente conocido, yá sea

históricamente , mediante sentido y experiencia , ya filosóficamente, mediante razon y conceptos generales.

De estos dos modos y fuentes de conocimiento , el filosófico mediante la razon , y el histórico mediante el sentido , y el intermedio compuesto , el filosófico-histórico en la aplicacion de la razon á la historia , solo pertenece á la filosofía el primero y el tercero; el segundo pertenece á la historia y experiencia pura , aunque sujeto tambien á las leyes formales de la razon y á entrar en viva relacion con la filosofía , bajo la filosofía de la historia.

III

ANALISIS.

EL CONOCIMIENTO : YO.

Resúmen de las consideraciones generales. — Los sistemas filosóficos son incompletos en la ciencia analítica y la sintética del Yo humano. — Primera cuestion analítica : si poseemos algun conocimiento de los objetos sensibles; de otros hombres. — El conocimiento de nosotros mismos en la percepcion simple, absoluta, *Yo*, es inmediato y absolutamente cierto. — Este conocimiento no es puramente ideal ni judicial ni discursivo, sino simplemente perceptivo ó intuitivo.

CONSIDERANDO en la historia de la filosofía, y observando en el espíritu de nuestro tiempo las indicaciones que una y otro ofrecen para la indagacion científica, hemos hallado: Que el puro idealismo, ó el puro naturalismo, ó aun la combinacion ecléctica de ambas doctrinas no llenan el pensamiento filosófico, ni lo cimentan en una base positiva, unitaria y comprensiva de procedimiento y de verdad. Que al antagonismo y lucha capital en que han vivido, trabajados por su relativa insuficiencia y negacion, ambos principios opuestos, han sucedido en las grandes

épocas filosóficas, y evocados por el instinto seguro de la humanidad, ensayos de combinacion y conciliacion indicadores de una reconstruccion superior del pensamiento; pero unos indesevultos ó incompletos por prematuros ó por la dificultad de la obra; otros frustrados por el contrario espíritu y corriente de la historia, que mientras vive en lucha y fermentacion de sus elementos, creencias, costumbres, fuerzas sociales, solo produce y alimenta ó se asimila de la historia filosófica frutos semejantes á sí misma, y, si no ahoga ó comprime los desemejantes, los deja esperar á que llegue para ellos tambien su tiempo oportuno.

Que este tiempo natural y maduro para reanimar sobre la irreconciliable oposicion del purò idealismo y el puro naturalismo un espíritu racional-armónico en filosofía, y reconstruir bajo este espíritu un verdadero cuerpo de doctrina, no un empalme artificial y somero de miembros opuestos, se anuncia de muchos lados con señales decisivas, lo hemos mostrado, observando el espíritu histórico contemporáneo. En la historia política, si la autoridad no reconoce el derecho de los gobernados como su elemento constitutivo, se refiere á él como á su condicion vital; en la historia económica las fuerzas productoras hasta aquí contrarias, admiten reguladores comunes de su accion; en la historia moral la virtud se relaciona y humaniza; y en la social los antagonismos nacionales se borran poco á poco ó se subordinan ante las ideas de humanidad y derecho humano que vibran con universal simpatía desde un confin á otro de la tierra. Y aun en la historia de la filosofía todas las doctrinas opuestas han desarrollado, exagerado, agotado las fuerzas que encierra cada una en su principio, sin vencerse unas á otras,

y sin ganar el campo, ni aquietar el espíritu, ni llenar la convicción los compromisos pasajeros entre los contendientes. Sobre esta región inferior y veneros agotados del pensamiento filosófico se han levantado con poderosa fecundidad sistemas, doctrinas, opiniones atrevidas que, juntando en viva construcción restos de sistemas pasados con los gérmenes nuevos del espíritu moderno, exceden en consecuencia lógica, en unidad de idea y plan, en fecundidad práctica á todos los sistemas precedentes, y señalan un estadio superior en la historia de la filosofía; pero cuya excelencia formal no es todavía verdad real y llena, ni el brillo matinal de sus ideas es luz clara de mediodía.

Por esto se agita y busca el espíritu aun después de ellos, y ensaya nuevo trabajo y reconstrucción, tomando las alas de la crítica y la dialéctica que ha desplegado con fuerza nunca vista la moderna filosofía; pero usando de estas alas para levantar el vuelo con medida y enderezarlo hácia la verdad, que no es, quizá, el premio del extremado esfuerzo y empuje de una ó algunas facultades de la inteligencia, sino del movimiento ordenado y armónico de todas en el hombre.

Falta en general á los sistemas de ciencia filosófica, una ciencia analítica de nosotros mismos—el sugeto del conocimiento,—fundada en propio motivo y propia base, y seguida con plan y desenvolvimiento sistemático, bajo el seguro de que todo conocimiento y verdad, fuera ó sobre nosotros, solo en la luz de nuestra clara conciencia puede ser sabido, no sin esta luz, si no es como espectro luminoso y vago en el espacio. Sócrates anunció el primero la base subjetiva de la indagación filosófica; pero mas

bien presentida y aplicada por él contra los sofistas, que analizada y formulada en discurso continuo de doctrina. Descartes vuelve la vista hácia el sugeto del pensamiento, y ensaya algunas construcciones, las mas sólidas de su obra, sobre este cimiento; pero precipita los frutos antes de su natural madurez y levanta sobre un análisis incompleto especulaciones ontológicas que revelan el genio ideal del autor mas que la solidez del trabajo. Kant, llevado hácia este mismo centro y esfera de la ciencia subjetiva por reaccion contra el escepticismo, en una cuestion dada, aunque capital (la posibilidad de los juicios sintéticos ó *à priori*), estudia el *Yo* pensante bajo un aspecto parcial y llega á resultados contrarios á los de Descartes y chocantes á la razon comun: á la indemostrabilidad teórica de la verdad objetiva de nuestro conocimiento. Después de Kant se precipita la filosofía en construcciones sintéticas, donde ni la genialidad inventiva de Schelling, ni la fuerza dialéctica y el compás sistemático de Hegel llenan la falta de un desenvolvimiento metódico de la ciencia subjetiva, y que influye en puntos muy capitales sobre la construccion ulterior.

Falta asimismo, y no menos gravemente, á los sistemas filosóficos en la parte y discurso deductivo una doctrina capital, y para nosotros la mas inmediata: la que enlaza el lado teórico con el práctico de la filosofía; la definicion y deduccion de la idea de la humanidad y sus leyes biológicas; omision esta en que desmerecen tanto mas los sistemas filosóficos, porque en la idea y ciencia del hombre debe cerrar la filosofía su obra, volviendo al punto donde comenzó,—al sugeto humano; y porque esta idea fué siempre en la historia, y es, á sabiendas hoy, el mó-

vil íntimo y siempre vivo en nosotros de la indagación filosófica, el fruto y nutrimento esperado del largo trabajo puesto en esta grande y bella obra, incompleta sin aquella conclusión, y casi inútil para la conducta de la vida y para la educación y progresos ulteriores.

Estas dos exigencias, la ciencia analítica y la sintética del yo humano, hizo siempre y hace hoy el sano sentido común á la filosofía, y donde no las encuentra satisfechas, busca al menos las doctrinas, que, aun sin ser filosóficas, ni llevar en sí racional convicción, se acercan á este fin y necesidad; cuando no se confía pasivo y ciego al dictado ajeno ó á la fuerza inerte de la tradición, ó á la corriente de la costumbre, que sepultan pueblos y siglos en la degeneración intelectual y moral, y descaminan los destinos humanos por derroteros de perdición, hasta renegar de la propia naturaleza y repugnar como peso insoportable y maléfico don la razón y la libertad. ¡Bien poco ha adelantado la humanidad en el conocimiento de sí misma y de sus leyes, cuando hoy todavía son posibles semejantes deformes engendros, que se dan la muerte con las mismas manos y el mismo espíritu que recibieron para vivir y sembrar vida y amor entre los hombres!

Advertidos, pues, por la experiencia de nuestro pasado, el histórico y el filosófico, penetrados de respeto humano á la verdad, animados y acompañados del sentido real de la vida, procuremos aplicar nuestras mejores fuerzas con grado y medida al conocimiento de nosotros mismos, y á recoger en el fondo aclarado de nuestra conciencia las semillas vivas de mas alta verdad y de sólida construcción filosófica. A este estudio, cuando menos en su primera parte, nos obliga, aun an-

tes y sobre el fin científico, la ley y fin de la humanidad en cada hombre.

En toda obra de la razon, y señaladamente en esta de razon filosófica, conviene lo primero reconocer el punto donde estamos y por donde comenzamos nuestro discurso, que si no recibe en este punto de partida su conclusion ni menos su fundamento último, afirma á lo menos y guia sobre esta base su camino. Y pues la obra de la filosofía es reconocer un principio absoluto de la verdad objetiva, y demostrar en este principio los principios y las leyes generales de las ciencias, debe ser nuestro primer estado y punto de partida una verdad cierta aun para el escepticismo tenaz y sistemático, y verdad además inmediata nuestra, que en nosotros, á lo menos, y para el hecho de conocerla no suponga verdad anterior de la que se deduzca : debe llevar en sí y para nosotros su evidencia inmediata. Por lo mismo, y en tercer lugar, debe esta verdad inicial de la filosofía mostrarse evidente para todos y ser por todos admitida sin prévia reflexion ó educacion científica. Hemos, pues, de comenzar la indagacion del fundamento de la verdad desde una verdad natural, habida, no adquirida, verdad cierta en sí misma, y por lo tanto comunísima y clara para todos. Otras condiciones que estas, de certeza inmediata, certeza absoluta para nosotros, certeza comun, no exigimos en este principio de procedimiento é indagacion : nos basta sentar un pié en la escala de la verdad.

¿Hallamos, en efecto, en nuestro conocimiento tal primera verdad con los caracteres antedichos? El sentido co-

mun responde afirmativamente, afirmando que tenemos conocimiento inmediato y absolutamente cierto de nosotros mismos, nuestra persona, nuestro Yo; que conocemos asimismo y con igual certeza, otros seres nuestros semejantes, otros sujetos humanos, y entre estos y alrededor conocemos igualmente objetos exteriores, un mundo sensible. Veamos si estos conocimientos son todos inmediata y absolutamente ciertos, como pensamos desde luego.

En primer lugar, nuestro conocimiento de los objetos exteriores sensibles no es conocimiento inmediato, directo, de mí á la cosa, sino mediato, mediante nuestros sentidos y dependiente de ellos, de su estado y afeccion orgánica.

Todo nuestro conocer del mundo exterior se apoya y encierra en percepciones del sentido, sin las cuales y los órganos de sensacion, este mundo y nuestro cuerpo mismo, como parte de él, no existirían para nosotros. Y notemos, que nosotros no percibimos en los órganos de sensacion las cosas mismas, sino el estado y afeccion sensible de cada sentido, segun su relativo modo de sentir; y para fijar en ellos estas afecciones, para distinguir las y referirlas como fenómenos á cosa cierta exterior, de la que sean tales manifestaciones, acudimos á facultades puramente intelectuales, á la atencion, el entendimiento y la razon, como se mostrará en su lugar. No es pues, y esto basta aquí, el conocimiento del mundo exterior un conocer inmediato, de mí al objeto, sino mediato y razonado; ni es por tanto el conocimiento primero, é iniciador en nosotros del procedimiento científico.

Enteramente la misma cualidad de derivado y razonado hallamos en el conocimiento de los otros hombres, nuestros

semejantes, y unidos con nosotros en comercio intelectual y social. Solo en nuestros sentidos y mediante ellos, según su cualidad, estado y afección, percibimos la aparición sensible de otros hombres en el espacio; y mediante el lenguaje, especialmente, se nos anuncia el sujeto mismo, el hombre interior. Pero el lenguaje, como fenómeno sensible, es percibido mediatamente en nuestros sentidos, no inmediatamente en sí mismo (en su original emisión); las palabras y frases son para nosotros, como cuerpo de voz, puras percepciones del oído, como figuras coloridas ó de relieve, son percepciones de la vista. Hallamos, pues, doblemente mediato y derivado el conocimiento de otros hombres como individuos racionales, á saber: su cuerpo y apariencia física mediante los sentidos; ellos mismos como espíritu y sujeto racional, mediante su cuerpo y manifestaciones características sensibles, el lenguaje especialmente, que para convertirse de impresión y afección subjetiva en nuestros sentidos á expresión y efecto objetivo de causa suficiente (el sujeto que nos habla), necesita someterse á operaciones superiores á la sensación.

Ni podemos afirmar como absolutamente cierto en sí nuestro conocimiento sensible exterior. ¿No cabe pensar, que la impresión en nuestros sentidos atribuida al objeto exterior, pueda bien ser, al contrario, un efecto y representación de nuestro pensamiento en la fantasía, como lo son las fascinaciones, los sueños, y toda viva excitación en el espíritu, aunque creídas objetivas entre tanto como en el estado normal? Y, aunque distinguimos bien las representaciones del sueño de las de la vigilia, puede esta distinción ser solo relativa, puesto que no dejamos por ella de mirar durante el sueño como verdaderamente ob-

jetivas nuestras representaciones, que contienen por otra parte, lo mismo y de la misma cualidad y afección para nosotros que las de la vigilia. Y de que esta distinción de sueño y vigilia solo tiene valor relativo, y no excluye que puedan ser subjetivas y como soñadas todas nuestras representaciones, nos convence el hecho de soñar á veces que despertamos y trabajamos, y nos volvemos á dormir. ¿No pudiéramos bajo la influencia de un sueño semejante, pero mas profundo y durable, creernos despiertos en este momento, sin estarlo? — No observamos esto, ni ello bastaria por sí, para negar la verdad objetiva de nuestro conocimiento sensible, sino para mostrar que el hecho de creer nosotros esta verdad (invenciblemente como se suele decir) no convence á la razon, ni desvirtua las objeciones de los escépticos, mientras no sepamos un fundamento absoluto de esta certidumbre. Muchos y estimables sistemas filosóficos han comenzado negando la verdad objetiva de nuestro conocimiento sensible.

Resta considerar si es inmediato y absolutamente cierto, con certeza comun á todos, el conocimiento de nosotros mismos, nuestro Yo. Nada mas claro; y solo el hábito de la distracción sensible ó del pensar relativo y particular puede hacernos olvidar la evidencia inmediata de nosotros mismos. En la percepcion pura *Yo*, no median ni obran los sentidos como elemento ó condicion de ella, ni media pensamiento ó razonamiento anterior: pensando *Yo*, no necesito pensar en sensacion ó razonamiento ni en medio alguno por donde venga á mi esta percepcion; antes su simple enunciado dice que es para mí de primera, simple evidencia, y en esto precisamente consiste su valor y uerza de verdad. Si concebimos en idea séres raciona-

les, concebimos que la primera voz de su naturaleza, el primer acto de su racionalidad con que se anuncian al mundo y á sí mismos, debe ser esta percepcion y voz inmediata: *Yo*. Y aunque pueda y aun deba, en la historia de nuestra educacion, ser despertada en nosotros esta voz, no deriva ni depende su verdad de quien ó de lo que la despierta; sino que subsiste entera é inmediata en su propia evidencia. Aun sobre la distincion de nuestros estados y representaciones relativas de vigilia y sueño, aquellas objetivas, estas solo subjetivas, es inmediata é idéntica esta percepcion; puesto que yo mismo soy y me sé el que sueña y el que vela, igualmente inmediato y cierto para mí en ambos casos.

Esta certeza de mí mismo, en dicha percepcion *Yo*, es además absoluta. Si resolviéramos en pura duda ó negacion toda verdad, y aun si dudáramos de nuestro pensar y dudar mismo, nos acompaña sin embargo la irrefragable verdad: *Yo*, el que piensa, el que duda, el que no sabe aun si duda ó no. No es, pues, la percepcion *Yo* condicionalmente, ó relativamente, sino absolutamente cierta para mí. Antes bien entra esta percepcion, mas ó menos clara, como condicion y supuesto implícito en todo otro conocimiento mio, y en el conocimiento exterior sensible; porque siendo *mio* tal conocimiento en cuanto *Yo* lo conozco, me soy yo sabido ya, y presente en él como el sugeto que conoce; y á esta condicion aludimos en frases reflexivas: *Yo lo digo*: — *Yo lo sabré*.

En resolucion: de los tres objetos y conocimientos que llamamos comunmente inmediatos y absolutamente ciertos, solo el conocimiento de nosotros mismos en la primera, simple voz, *Yo*, posee estas condiciones, y funda

estado de certeza y primer eslabon ó punto de partida del procedimiento científico.

Resta fijar esta percepcion en su natural verdad y simplicidad, desconocida por la distraccion comun, ú oscurecida por la precipitacion filosófica. Todos hallan en sí hecha en algun modo esta percepcion, como la primera voz de su naturaleza racional; la entienden y la expresan unánimemente aun sin especial reflexion ni propósito, ni ajena enseñanza ó tradicion. Y aunque la espontaneidad y simplicidad de esta percepcion parece excusar ulteriores reflexiones sobre ella, no debemos precipitar, á ejemplo de otros, el discurso en este primer paso, considerando que las verdades mas simples son las que encierran mayor contenido y mas profundo sentido. Aun mirando solo á nuestra experiencia diaria; ¡qué diferente fondo y sentido encierra el *Yo* pronunciado por el niño, como la primera voz de su personalidad, y el pronunciado por el adulto, como la voz llena de su personalidad intelectual é histórica.

En la percepcion inmediata, simple indivisa, *Yo*, no pensamos todavía en las propiedades particulares ó relaciones de que yo pueda ser el sugeto, ni menos significa esta percepcion la totalidad de estas propiedades ó relaciones; al contrario, yo me conozco en esta voz absoluta, solidaria, indivisa antes de distinguirme de mis propiedades, como el sugeto de ellas; así como el árbol se encierra solidario indistinto en el gérmen vivo de la semilla, antes de distinguirse, como raíz, de los tallos, ramas, flores y frutos. Ni pienso todavía bajo la percepcion inmediata, simple, *Yo*, en la distincion relativa de mi adentro ó de mi afuera, de un interior en mí y de un exterior fuera de mí; porque sobre ambas relaciones y antes de ellas me su-

pongo yo sabido en entera, propia, indivisa percepcion y conciencia; y es claro, por otra parte, y de necesidad lógica, que en el hecho de mirar algo como exterior (el mundo sensible, por ejemplo), me conozco y supongo yo interior de mí mismo, ó la relacion dicha no tendria sentido. Pero en el momento en que estamos del conocimiento no pensamos en tal opuesta relacion, ni es necesario para la percepcion pura, simple, indivisa de mí mismo.

Y si no entran á la parte y formacion de esta voz nativa y primera de la conciencia las distinciones de sugeto y propiedades, de propio y relativo, de interior y exterior, sino que es aquella voz entera, absoluta antes de ellas, luego no expresamos la percepcion *Yo* en la forma lógica de un juicio, ni hay juicio que pueda significar adecuadamente la simplicidad de nuestra conciencia en este primer acto. Porque todo juicio dice relacion entre términos opuestos, lo que el uno es relativamente al otro; y nosotros no miramos á relacion ni á término relativo á nosotros en el punto de sabernos en nuestro propio, simple, absoluto nombre, *Yo*. Luego, cuando se traduce lógicamente el primer acto de la conciencia humana por estos ó semejantes juicios, *Yo soy espíritu—Yo existo—Yo pienso—Yo hago*, con la pretension de que estas proposiciones expresan adecuadamente la primera verdad, la mas pura y simple de mí mismo, están estas doctrinas, si no fuera, debajo de la verdad. Porque además de que en estos juicios compuestos se presumen inmotivadamente conocidos los términos de relacion: *espíritu, existencia, pensamiento, actividad*, cuando ni aun hemos pensado en ellos; y además de que tales fórmulas prematuras invierten el orden de los términos y precipitan la filosofía en

pura relacion ya idealista, ya materialista (segun el juicio que haga cabeza y base de proceder), subsumiendo y resolviendo el *Yo* en el predicado con que lo definimos, cuando antes bien los términos *espíritu*, *existencia*, *pensamiento*, *actividad*, ú otros, solo expresan entidades, atributos, determinaciones relativas en mí como el sugeto de ellas, es aquí manifiesto que la conciencia simple inmediata de nosotros mismos es entera, sustantiva aun antes y sin pensar, que yo sea determinadamente espíritu, que yo exista ó piense y demás propiedades. Y cuando yo me atribuyo estas ú otras propiedades ó relaciones, llevo á ellas ya la conciencia de mí mismo como el sugeto y persona de quien son ó á quien pertenecen, como verémos en su lugar. Entretanto, no nos es lícito adelantarnos á la cosa, ni precipitar el razonamiento, ni olvidar desde el primer paso el carácter inmediato, sustantivo, absoluto con que nos mostramos á nosotros mismos en nuestra propia y primera percepcion.

Aunque en la mera enunciacion *Yo*, que expresa el fondo sustantivo indiviso de mi personalidad, parece mediar ya juicio (juicio de identidad, como se suele decir) y distincion relativa de términos, á saber: Yo, como sugeto que conoce, á mí como objeto conocido, no es así, sin embargo, ni hemos llegado todavía á esta distincion y este juicio, aunque sea ciertamente uno de los inmediatos que formamos en la generacion del procedimiento analítico. Y para ello basta preguntar; ¿qué funda esta adecuada relacion de mí como sugeto, á mí como objeto que constituye el juicio pretendido primero? ¿Qué funda, por lo tanto, la clara y firme adhesion nuestra á este juicio: *Yo soy yo mismo*? La unidad indivisa, dirémos, la identidad sustan-

cial absoluta de mí en mi conciencia, vista en pura simple percepcion, es lo que funda la posibilidad de este juicio : *Yo soy yo mismo*. No confundamos pues la generacion de los actos de conciencia, ni comencemos su estudio con una dualidad sin cabeza ni base. La percepcion simple absoluta *Yo*, antecede al juicio de identidad : *Yo soy yo mismo*, y lo engendra inmediatamente en el orden lógico, y en el de la verdad.

Seria, por último, errado, ó cuando menos anticipado decir, que esta primera voz conscia y percepcion intuitiva de nosotros mismos, *Yo*, es en el orden y generacion lógica del pensamiento, una idea ó nocion abstracta, ó que es una percepcion sensible, una especie de sentido íntimo de nuestra personalidad, modos todos mediatos, y en parte exclusivos de concepto y conocimiento; la idea ó abstraccion exclusiva de lo individual, la percepcion sensible exclusiva de lo general y de la idea. Pero en la simple, sustantiva percepcion de nosotros mismos en el principio de la ciencia, no estamos aun en la region general ni en la sensible del pensamiento, ni hemos entrado en el procedimiento que conduce á uno ú otro extremo; nos atenemos á la percepcion inmediata, pura, que es en nuestra conciencia la primera sustantiva voz de nuestro sér, de nosotros mismos. Llamémosla, si queremos, percepcion pura ó percepcion absoluta, con tal que reconozcamos su verdadero carácter. La íntima energía y valor inapreciable de nuestra personalidad moral, por ejemplo, en contraste y lucha con el mundo, encierra este sentido profundo, que la ciencia precisa ó formula, ó seria de lo contrario la conciencia moral un engaño para la razon científica.

IV

EL PRINCIPIO DE LA CIENCIA ANALITICA.

La percepcion Yo no es el principio de todo nuestro conocimiento; doctrina contraria de Fichte. — La percepcion Yo es el principio del conocimiento de nosotros mismos. — El conocimiento propio no abraza todos los modos de nuestra interioridad. — El conocimiento Yo no es en sí mismo temporal: doctrina contraria de Kant. — Criterio de la ciencia analitica dado por el principio de esta ciencia. — Condiciones del procedimiento en la ciencia analitica.

RECONOCIDA la certeza inmediata, absoluta de nosotros mismos en la percepcion *yo*, y para nuestro fin de conocer el principio real de la ciencia, preguntamos: ¿Es la percepcion *yo* el principio de todo nuestro conocimiento?

Para ello debería contener esta percepcion todo lo que cabe pensar; porque principio absoluto es aquel que funda y contiene en sí toda realidad y toda verdad, y fuera del que nada es ni se piensa. Ni lo uno ni lo otro hallamos en el conocimiento *yo*, aunque para nosotros inmediato y absolutamente cierto. Esta percepcion, en su simple enun-

ciado no dice, si fuera ó sobre mí queda alguna realidad, lo cual basta para no merecer el título de principio de la ciencia. Hallamos, además, en nosotros el pensamiento de otros séres que *yo*, de un mundo exterior; pensamiento, es verdad, mediato y condicionado, y cuyo fundamento buscamos, pero permanente é inajenable de nuestro espíritu. Pensamos también séres superiores á nosotros, y supremamente un sér infinito absoluto; y aunque tales pensamientos parezcan en este punto del procedimiento meras ideas, como decimos, cabiendo siempre preguntar, si estos pensados séres son séres reales, no dejamos por esto de pensarlos y expresar nuestra idea de ellos en el lenguaje. En el hecho, pues, de concebir algo otro que yo mismo, es visto que el conocimiento *yo* no contiene en sí ni funda todo pensamiento y conocimiento mio; que no es esta percepcion el principio de toda mi ciencia.

Parece excusado insistir sobre punto tan llano. Pero algunos sistemas filosóficos se encargan de probarnos lo contrario; el de J. G. Fichte, por ejemplo. Fichte observó acertadamente, que la percepcion *yo* es para nosotros de ciencia inmediata, absoluta; observó además, que para la certeza de este conocimiento no necesitamos de otro anterior del que sea deducido: basta atender y mirar, observó por último, que esta percepcion simple, absoluta, antecede lógicamente á la oposicion de sugeto y objeto. De aquí concluía Fichte: esta es la *intuicion intelectual* que Kant creía inasequible y quimérica; este conocimiento inmediato y absoluto posee las condiciones del principio de la ciencia humana, y solo resta mirar todo conocimiento ulterior como condicion ó determinacion de este primero é intuitivo. Mas en este discurso olvidó Fichte la condicion

mas importante: Que el principio de la ciencia debe ser *suficiente* y reconocido como tal, esto es, principio absoluto (absolutamente comprensivo). Si Fichte hubiera atendido á esta condicion, no hubiera formado su *Doctrina de la Ciencia*, donde asienta con error, que el conocimiento *yo* es el principio de la ciencia humana.

Pero no está agotada esta percepcion con solo haber reconocido que no es el principio de la ciencia; antes bien ella nos mueve á una reflexion sistemática ó una ciencia reflexiva de nosotros mismos. Esto sentado, se pregunta: ¿cómo y hasta dónde es la percepcion *yo*, principio de esta ciencia reflexiva (subjetiva, analítica) de mí mismo? Observemos para esto, que todo lo particular que me atribuyo, lo miro en esta razon como parte ó como propiedad mia. Así, reflejando en nosotros, decimos: *yo soy compuesto de espíritu y cuerpo como hombre*; pero bajo otro aspecto decimos: *yo pienso*; *yo siento*; *yo quiero*; entendiendo en esto no partes mias, sino propiedades mias; el pensar, sentir, querer, los soy yo en propiedad, me pertenecen. Y reparando mas, hallo que mis partes y mis propiedades se refieren unas á otras, y todas se refieren á mí mismo como el todo y el sugeto de ellas. Así, de mi cuerpo no puedo yo separarme; igualmente, yo no puedo suspender en general mi pensar, sentir, querer, y todas estas propiedades las soy yo de una vez y como un todo de ellas. Parece, segun esto, que yo soy el principio que contengo y reconozco en mí todo lo particular, toda parte ó propiedad mia.

Hallamos, asimismo, que yo me determino individual y distintamente segun cada una de estas propiedades, quedando el mismo entre y sobre todas, aunque individua-

lizándome cada vez en particulares pensamientos, sentimientos, voluntades. Según el sentido, pues, de la palabra principio, debemos decir, que yo soy el principio de todo lo individual y determinado en mí; y en cuanto al conocer, soy en la percepción *yo*, el principio de todo conocimiento determinado de mí. Es verdad, que en la percepción misma no conozco desde luego todo lo que yo soy en particular ó en propiedad; pero sé desde ahora que todo conocimiento reflexivo de mí propio, si ha de ser científico, debe ser mostrado en la percepción *yo*.

Es, pues, posible continuar desde este punto nuestra ciencia analítica conforme á las leyes indicadas al principio. Y, aunque esta ciencia analítica forma solo una parte de la ciencia total que aquí nos parece problemática, sabemos ya que esta ciencia parcial debe ser semejante á la total; lo primero, en que la percepción *yo*, como el principio de ella, tiene para nosotros las condiciones que concebimos en el principio de la ciencia: es absolutamente cierta, es simple y una sobre la oposicion de sugeto y objeto; es conocida sobre las formas particulares lógicas: *la idea, el juicio, la conclusion*. Una sola condicion le falta; que su objeto no es el sér, sino puramente *yo*.

Pero antes de comenzar la indagacion analítica, debemos anticipar algunas observaciones para guiar el procedimiento.

En primer lugar: en esta reflexion sistemática sobre nosotros mismos, entramos en nosotros, conociéndonos, observándonos. Pero, ¿entro yo en mí, solo en cuanto me conozco, ó entro además de algun otro modo? ¿es el conocimiento de mí mismo mi única interioridad? De otros dos modos entro yo en mí, á saber, en cuanto siento, y

en cuanto quiero, en el sentir y en el querer. Yo me hallo inmediatamente sensible, y sintiendo, y me distingo, en cuanto me siento, de mí mismo en cuanto me conozco. Y en esta propiedad de la sensibilidad me hallo primero como un todo de sentimiento, y luego en particular me siento alegre, triste y demás modos particulares contenidos en mi total sentir, y en mí mismo en cuanto sujeto sensible.—De otro modo entro yo en mí, en cuanto quiero ó en cuanto soy una voluntad. Primeramente, yo como todo soy voluntario, esto es, sujeto entero de voluntad, en la relacion de motivo y de fin; y bajo esta total voluntad me hallo determinadamente en estados particulares voluntarios: yo quiero pensar, sentir, querer, etc.—Esto advertido, no consideramos en la ciencia analítica toda nuestra interioridad, sino solo una parte, á saber, en cuanto nos conocemos, ó reflexionamos intelectualmente sobre nosotros mismos; atendiendo á nuestro sentimiento y á nuestra voluntad solo en cuanto se relacionan con nuestro conocimiento.

En segundo lugar: nosotros verificamos la percepcion Yo en un momento dado, y corre tiempo entre tanto. Sobre este hecho preguntamos: ¿es el conocimiento Yo en sí mismo temporal, formado de elementos temporales ó condicionado por actos temporales? La simple observacion dice, que yo me estoy siempre sabido ante todo lo particular que hallo en mí; y de cualquier modo determinado que yo me conozca, ó estado particular en que me halle, ahora ó luego, vengo yo siempre como sabido y presente conmigo á aquel conocimiento y aquel tiempo. Y si sobre el puro objeto de esta percepcion Yo preguntamos, si en este objeto entra para algo el tiempo, hallamos que no. Por-

que para el simple é inmediato conocimiento *Yo*, no necesita saber, que yo mudo de un estado á otro en el tiempo; antes bien: yo, como el sugeto idéntico de mis estados sucesivos (de mi sucesion temporal) soy antes y sobre ellos; yo hago mi tiempo mudando mis estados individuales, uno tras otro, quedando el mismo (el mismo sugeto) entre y sobre todos; y en lo tanto me conozco yo como sin tiempo, ó mejor, como sobre todo mi tiempo.

Kant, que se propuso cambiar los polos de la ciencia, fundándola en el sugeto, no reparó, sin embargo, en este hecho capital: que aunque verificamos la percepcion *Yo* en un momento dado, el objeto de esta percepcion no es condicionado por el tiempo ni resulta de actos temporales, no es temporal en sí: antes encerrándose Kant estrechamente en el sugeto, é influido latentemente por las mismas tradiciones empíricas que en parte, no en todo, combatia, no hallaba en el *Yo* otro concepto que el de individuo temporal. Solo, dice Kant, en cuanto me experimento de acto á acto en el tiempo, adquiero yo el conocimiento de mí mismo. Mas no dice esto la observacion inmediata, sino al contrario: solo en cuanto me estoy sabido y presente como *Yo*, puedo experimentar y conocerme como temporal, ahora ó luego; y todo conocimiento ó experiencia interior de mí mismo se refiere á dos términos: *Yo*, el sugeto que experimenta y conoce—término anterior;—yo, el experimentado y conocido individualmente—término posterior y temporal.—Cuando Kant dice: *Yo* me conozco en cuanto me experimento temporalmente, ahora ó luego, se le puede replicar: ¿quién se experimenta? *Yo*, contestará; donde es visto que yo soy y me sé antes de cada temporal experiencia de mí, y aun para poder formarla y

darme cuenta de ella; por ejemplo, para experimentarme en mis estados sensibles, triste ó alegre. velando ó durmiendo. Se puede tambien preguntar : ¿ante quién aparece cada experiencia individual de mí mismo? Ante mí, se dirá, aparezco ó me manifiesto ahora ó luego. Y, ¿quién sabe que yo ahora me experimento? Yo, se dirá otra vez y siempre; donde se reconoce, primero: que yo me conozco desde luego como el mismo y todo; segundo: que yo me conozco como el sugeto que experimenta y recibe en sí y sabe sus estados sucesivos, sus temporales individuaciones, apareciendo yo como individuo mutable ante mí mismo como sugeto permanente.

Hechas estas advertencias, miremos al camino que tenemos delante. Sabemos ya que hay un camino de conocimiento, puesto que poseemos un conocimiento primero en percepcion inmediata como el principio de la ciencia reflexiva, acordes en esto con el sentido comun, cuando para confirmar algun aserto añade : *Como quien soy; en mi verdad*, ú otras frases semejantes. Bajo esta primera percepcion podemos pues decir en general : de todo conocimiento ulterior analítico hemos de estar tan inmediatamente ciertos, como de nosotros mismos; donde el principio de nuestra ciencia *Yo*, nos da el criterio de la verdad reflexiva, criterio subjetivo : *tan cierto como yo; en mi conciencia*.—Pero, notémoslo bien : este criterio subjetivo no significa que nuestro conocimiento ulterior reflexivo es fundado, demostrado en el conocimiento *Yo*, sino que es dado simplemente en este conocimiento y con él; que estamos ciertos de nuestro conocimiento analítico *tanto como* lo estamos, no *porque* lo estamos de nosotros mismos. No procedemos, pues, en la ciencia analítica demostrando, dedu-

ciendo unas verdades de otras, sino mostrando simplemente lo que hallamos en nosotros, como dado en parte con el conocimiento, Yo. Para proceder demostrando, deberíamos haber considerado la razón é idea del *fundamento*, lo que aun no hemos hecho científicamente; deberíamos, asimismo, haber reconocido el principio real de la ciencia, que es precisamente lo que buscamos. Por consiguiente, nuestro conocimiento reflexivo no puede ser demostrativo, deductivo, sino simplemente indicativo, mostrativo.

Partiendo, pues, de la percepción inmediata *Yo*, resta determinar las condiciones del procedimiento ulterior. Todo conocimiento analítico debe estar inmediatamente ligado con el conocimiento *Yo*, siendo uno, así en el objeto como en la certeza del conocer con este objeto y certeza primera. Y esta condición se cumple, cuando solo Yo soy el objeto de mi reflexión, y cuando todo lo particular conocido lo es en la forma de certeza: *como Yo mismo*.

Mas á esto se dirá. Una vez sabido yo de mí mismo; ¿qué puede allegarse á este objeto y conocimiento? De fuera nada, pero sí de dentro, en cuanto determinamos reflexivamente esta misma percepción.—Pero desde ella pudiéramos seguir otro camino. Sentado, por ejemplo, que todos admitimos un mundo exterior y que todos reconocemos á Dios como principio real absoluto, pudiéramos desde luego considerar nuestro sugeto en relación con el mundo, con otros sugetos y supremamente con Dios. A esto contestamos: ¿de dónde, ó cómo alcanzo yo el conocimiento de un mundo exterior, ó de otros sugetos exteriores á mí? Solo en cuanto hallamos estos objetos en

nosotros, en nuestra conciencia, como conocimiento nuestro. Luego hasta el punto en que conozcamos reflexivamente nuestra propiedad de conocer y pensar, sería prematuro todo lo que anticipáramos sobre nuestra relación con los objetos exteriores. Y aun tocante á la idea de Dios; ¿cómo sabemos que esta idea tiene valor objetivo? Manifiestamente, yo debo saber y reconocer esto en *mi conciencia*, de conocimiento propio; en nosotros habrá de estar en algún modo presente Dios, para reconocerlo; lo cual, ni aun sabemos aquí si tiene sentido, sino solo cuando nos consideremos en nuestra facultad de conocer. En suma, para conocer un mundo exterior y nuestra relación con él, ha de ser este mundo hallado en algún modo en nosotros, esto es, conocido en la razón y representado en la fantasía, y luego en su lugar debemos reconocer el fundamento con que afirmamos: tal mundo como este pensado, se da realmente fuera de nosotros; existe un mundo exterior. Así, el procedimiento analítico no es arbitrario; está señalado por la cosa misma, con método real.

Entrando en nuestro propósito, la ciencia analítica encierra en sí dos partes y cuestiones. Primera: conocer en reflexión qué soy yo en mí mismo. Segunda: conocer qué soy yo dentro de mí, en mi contenido (interiormente); qué soy yo en totalidad; qué soy yo en particular, por ejemplo, en hacer, en mudar, en conocer, según lo percibo inmediatamente en mí. La primera parte y cuestión mira á mis propiedades fundamentales y totales; la segunda mira á mis propiedades particulares é interiores; á mis *interioridades*. En todo ello tenemos presente uno y el mismo objeto, y solo consiste el procedimiento en que este objeto

es conocido cada vez en mayor determinacion y mas concreta reflexion. Tan cierto como es el conocimiento Yo, tan cierto debe ser para nosotros todo lo que yo soy y contengo en mí.

V

EL YO EN SUS PROPIEDADES FUNDAMENTALES.

Primera cuestion de la Ciencia analitica ; contestacion. — Primera parte de la contestacion, *yo soy*; explicacion. — Primera propiedad, *yo soy uno*; declaracion del concepto de la unidad. — Segunda propiedad, *yo soy el mismo*; declaracion del concepto de la identidad ó la seidad.—Tercera propiedad, *yo soy todo y enteramente*; declaracion del concepto de la omneidad. — Anticipaciones de concepto de juicio, de discurso que hacemos en el razonamiento de estas propiedades; valor y uso de estas anticipaciones en la Ciencia analitica.

Segun hemos visto, la ciencia analítica se encierra toda en dos cuestiones. Primera: conocer en pura percepcion qué soy yo mismo. Segunda: conocer qué soy yo dentro de mí, interiormente. O mas breve: qué soy yo: qué contengo yo.

Es llana la respuesta á la primera cuestion: *Yo soy uno, el mismo, todo yo*. ¿Cómo sabemos esto? De ciencia inmediata, sin necesitar fundarlo previamente en racionio, inductivo ni inductivo, aunque todo racionio, á la verdad, concierte y aun suponga esta realidad, unidad, identidad,

integridad de mí mismo, y por lo tanto pueda despertar y confirmar en mí esta percepción de mis propiedades totales y primarias. Pero yo las conozco de inmediata intuición y certeza, tanto como Yo mismo. Y en confirmación de ello observemos, que desde luego y resueltamente rechazamos la respuesta contraria á esta: Yo no soy, no soy uno, no soy el mismo, no soy todo yo. Solo resta, pues, explicar la contestación dada, para mantener puro su sentido, sin mezcla de otro extraño. Considerémosla por partes.

Hemos respondido en primer lugar: Yo soy. ¿Qué es ser? En vano procuraríamos dar de esto una verdadera definición; porque todo término bajo el que pretendiéramos definir el sér, deberá ser *algo*, alguna *cosa*, donde *algo* ó *cosa* son solo conceptos y fórmulas abstractas del concepto real *ser*. Luego el sentido, *Yo soy*, debe ser claro para todos; mas claro que cualquiera otro sentido abstracto ó concreto que le sustituyéramos.—Cabe, sin embargo, explicar este sentido; y esto de varios modos.

Primero: Fácilmente distinguimos entre los términos: *sér* y *esencia*; *sér*—*el* que es; *esencia*—*lo* que es el sér; y en esta distinción el sér es el sugeto y supuesto de la esencia, de *lo* que es. Con este sentido decimos: la Naturaleza es un sér; el Espíritu es un sér; es decir, la Naturaleza, el Espíritu son tales sugetos de su esencia; sostienen y contienen todo lo que son, siéndolo ellos mismos. Bajo la expresada distinción entendemos por *esencia*, no el sugeto mismo, sino lo tal y propio que el sugeto es y contiene; como si preguntamos en general: ¿Qué es el sér?; contestamos ante todo: el sér es *lo que* es; es la *esencia*.

Esta distinción entre el sér y la esencia concierda con el uso comun de hablar, y algunos filósofos han reparado en

ella (1), aunque tal vez se usa uno por otro, como cuando se dice: *el sér y estado de las cosas*, donde se entiende por sér la esencia; y en el mismo sentido se dice: *la naturaleza de las cosas*.—Así, cuando en la primera parte de la contestacion decimos, *Yo soy*, no pensamos en nuestra esencia, en *lo que* yo soy, sino en el puro ser yo el supuesto y sugeto de toda esencia ó propiedad mia, sosteniéndola y conteniéndola yo mismo. El Yo, pues, no consiste en pura esencia, ni se resuelve en su esencia, sino que ante todo sostiene su esencia y contiene él mismo *lo que es*, siendo el sugeto de ello. Esto y nada mas hallamos en la primera parte *Yo soy*, de la contestacion total.

Segundo: cuando digo en pura sustantiva percepcion, *Yo soy*, no me considero todavia como individuo, ni lo que yo sea individualmente, á diferencia de otros séres que son tambien, sino que yo quedo en la percepcion pura de sér y sugeto, y lo que yo sea en individuo, habré de hallarlo en ulterior reflexion. Entonces encontraremos tambien, que yo soy en la entera determinacion de mis propiedades este tal y único individuo, — N. ó N. — Pero en la pura y simple percepcion en que estamos, no conocemos esto todavia.

Tercero: cuando percibimos simplemente, *Yo soy*, no pensamos, por ejemplo, *solo* Yo soy, ó yo soy el único que es; ni pensamos, si yo soy ó no finito, ó si hay otros

(1) Gilberto La Porée: *Omne vero esse, eo quod est naturaliter prius est* (In Boethium, IV, f. 1223.)—*Deus enim est essentia, non est aliquid* (id. f. 1225). — *Essentia est illa res quae est ipsum esse, idest, quae non ab alio mutuatur dictionem* (id. I-1140).—*Nec est unde divinitas ipsa sit, nisi quod ea Deus est* (id. I, 1145). *Omne simplex esse suum, et id quod est unum habet* (id. III, 1190).

séres que son; determinaciones todas, que aquí no ocurren todavía, ni entran en la percepción presente. Ciertamente, en el estado comun del conocimiento, me hallo yo hácia todos lados finito y contenido en séres superiores : como cuerpo, me hallo contenido en la naturaleza ; como espíritu, me reconozco miembro particular, individuo en el mundo espiritual y en la sociedad humana. Pero todo esto aquí ni lo afirmo, ni lo niego, esperando conocerlo en su lugar científicamente : aquí solo conozco que yo soy el sugeto de todo lo particular que yo sea y de mis relaciones.

Hemos contestado en segundo lugar : Yo soy uno, mismo, todo Yo. ¿Qué entendemos, cuando decimos, yo soy uno ? ¿Qué es unidad ?

Tampoco sobre la unidad cabe dar aquí una prueba propiamente dicha, sino es observar que lo primero determinado que debajo de ser yo hallo en mí, es, que soy uno, de un sér, y que soy en unidad todo lo particular (toda propiedad) que yo hallo en mí. Y, es de hecho, que en medio y sobre mis varias propiedades, yo me conozco uno, y toda la variedad interior en mí la entiendo como variedad en unidad, y no de otro modo.

Pretender definir la unidad fuera contradictorio, porque seria referir la unidad á otro término, aquel bajo el cual fuera definida; esto es, referir la unidad á una dualidad (el definidor y lo definido). Cabe á lo mas dar sobre esta propiedad algunas explicaciones.

Cuando decimos, *Yo soy uno*, no entendemos aun, por ejemplo, yo soy una reunion de elementos diferentes, que todavía no he conocido, ni menos su reunion; siendo en general claro que yo no concebiria la variedad sino bajo

el concepto de la unidad, al que refiero comparativamente la variedad misma; sino que lo primero é inmediato que yo hallo desde la percepcion *Yo soy*, es que soy uno, y soy en unidad, como un sér, todo lo que soy.

Puede todavía aclararse esta propiedad con el ejemplo del espacio. El espacio, decimos, es uno, y es como una pura extension toda su capacidad; mas no decimos ni pensamos en esto, que el espacio es una reunion de varios espacios particulares (figuras), por ejemplo, de infinitos círculos, cuadrados, triángulos, sino que es uno desde luego y por todo él, una continua extension. Reconecemos al punto, es verdad, que el espacio se determina en infinitos espacios limitados (figuras inscritas), pero debajo y mediante que el espacio es uno; entonces podemos deducir y demostramos bajo una misma ley todas las propiedades de los espacios y figuras, de los círculos, cuadrados, triángulos; sin esta unidad real y concebida, no lo podemos.

Conduce tambien á fijar el sentido de esta propiedad la observacion siguiente. Cuando decimos, *Yo soy uno; soy de un sér*; no entendemos, yo soy uno numéricamente, esto es, no soy dos, no soy tres; sino que en la presente percepcion pensamos que yo soy uno esencialmente, de una esencia. Ciertamente, yo me conozco tambien como numéricamente (formalmente) uno; mas esto se entiende debajo de ser esencialmente uno, y no sin esto.—Otra vez ocurre aquí el ejemplo del espacio. El espacio es tambien numéricamente uno; pero esta unidad formal recae sobre que el espacio es de todo en todo y de una vez, esencialmente, una pura continua extension.

Hemos contestado después, *Yo soy el mismo; yo mismo*, con sentido semejante al de las frases comunes, es *lo mis-*

mo, la *misma cosa*, ó cuando ponderamos de nosotros: *yo soy siempre el mismo*. Sobre esta propiedad observamos, qué es lo primero determinado en que me reconozco yo debajo de conocerme uno, y en mi unidad; de suerte, que aquello inmediato que yo soy debajo de ser uno, lo expreso diciendo, *yo mismo*. Y notemos, que no deducimos esta nuestra propiedad de actos particulares repetidos ó semejantes en nosotros, lo cual, aunque concierta con nuestra esencial identidad, no hace ley, como mero hecho que es, ni constituye naturaleza.

Tambien esta propiedad de ser yo el mismo (mi identidad) es superior á toda definicion, y admite solo algunas explicaciones para fijar su sentido. Cuando decimos de un sér, que es el mismo, entendemos, que es de suyo propio lo que es, ó que él propiamente es lo que es, siendo todas sus propiedades, no en relacion á otro, sino á sí mismo, él de por sí. Cuando decimos, pues, ahora: *Yo soy = yo mismo*, entendemos que soy aquel, cuyo es, no de otro, todo lo determinado en mí, como propiedad mia. Pero en esta percepcion no entendemos que yo no me refiera á otro, ni que no dependa de otro, sino que aun para esto, y sin embargo, soy yo el mismo en mis propiedades y aun en mis relaciones como sugeto idéntico de ellas. La palabra *mismo*, ó idéntico, es mas pura que otras, aunque de análogo sentido, como la de *sustantivo*, *sustancial*, ambas compuestas y de sentido mas complejo que las primeras.

Hemos contestado en tercer lugar, después de *Yo soy uno y el mismo: Yo soy todo yo, enteramente*. Tampoco de esta propiedad cabe una prueba, sino es reparar que debajo de ser yo uno, no me conozco únicamente como el mismo que soy, en mi identidad; sino que diferente y opuesta-

tamente á esta propiedad, me conozco y me digo *todo*, un todo de lo que soy, enteramente; me atribuyo omneidad. Y que en esta propiedad de ser todo, me conozco diferente de ser el mismo, es manifiesto en el sentido de las palabras, y confirmado por el uso de hablar. Tal es el hecho simple de esta percepcion.

Cuando decimos, yo soy todo, el todo de mis propiedades; no pensamos que yo soy una totalidad de partes que juntas formen una suma, como tres es el total de uno y uno y uno; sino que antes de partes y composicion de las partes, y para esto mismo pensamos, *Yo soy un todo*, siendo claro que cuando se piensan partes, es supuesto el todo de que son tales partes: la idea de parte es derivada y contenida en la idea de todo, y sin esta, aquella no se da ni se piensa. Podemos, es verdad, decir en respecto subordinado: Yo soy un compuesto de partes; por ejemplo, de cuerpo y espíritu; pero el que entiende esta propiedad, *Yo soy todo enteramente*, se reconoce primariamente como tal antes de conocer dentro de sí partes y composicion de partes, lo cual no se piensa aquí todavía, ni se sabe en ciencia.

Con el mismo ejemplo arriba citado del espacio podemos tambien aclarar esta propiedad. Cuando yo conozco el espacio como un todo continuo de extension, no miro todavía á partes en él, ni á que estas partes infinitas compongan el espacio, sino que considero solo aquella propiedad (la continua homogénea extension), que es el supuesto y el continente de partes en el espacio (círculos, figuras, lugares), y sin la cual no se conciben partes de extension. Y, así como el espacio todo no excluye que tenga partes y las contenga, antes bien esto es lo que supone

como todo; así, la propiedad, *yo soy todo enteramente* (en continuidad de mi sér), no excluye que yo tenga partes; antes bien para ello doy yo en esta propiedad el supuesto y el fundamento. La particularidad contenida en mí, podré reconocerla en su lugar, determinando mas la reflexion sobre mí mismo.

Observemos, antes de pasar adelante, una particularidad de nuestro procedimiento, que parece envolver contradiccion. Nos hicimos al principio una ley de no admitir ninguna cosa por sabida, sin propia vista de ello, afirmando solo lo que de ciencia cierta sabemos. A esta ley parece que hemos faltado aquí; porque han ocurrido ya en la contestacion á la primera cuestion conocimientos, hemos aplicado como positivos conceptos, y hasta en el tejido del discurso hemos formulado juicios que no hallamos en la percepcion *Yo*; antes parece que los traemos como anticipadamente sabidos á ella, y aun, que sin ellos no hubiéramos podido dar un paso en nuestra ciencia analítica. Ejemplos de estas anticipaciones racionales son los conceptos de *sér*, *propiedad*, *unidad*, *todo*, *parte*, *relacion* y otros. Cuando contestamos, por ejemplo, *Yo soy*, traemos á esta percepcion anticipado el concepto *sér*, aplicándolo sin vacilar y sin mas prueba á nuestro conocimiento *Yo*; aunque este concepto *sér* abraza mas que el *Yo*, porque de otros objetos que nosotros decimos que son, ya sean cuerpos, espíritus, hombres, y hasta hablando de Dios decimos, *Dios es un Sér*. Hemos, pues, sujetado el *Yo* á un concepto y razon superior, que suponemos sabida, pero de la cual hasta ahora no nos hemos dado cuenta.

Cuando mas adelante decimos, *Yo soy uno*, sujetamos nuestra percepcion Yo al concepto de lo uno y la unidad, como sabido y aplicable á nosotros, y aun á otras cosas. Lo mismo observamos en la propiedad *yo soy todo*; aqui tambien anticipamos mentalmente el concepto de lo todo y entero, y lo aplicamos á nuestro percibido *Yo*, del que solo subjetivamente decimos yo soy todo, el todo de lo que soy; no objetivamente yo soy todo lo que es. Igualmente en la propiedad, *Yo soy el mismo* = *Yo mismo*; el concepto comun; *lo mismo* = la Identidad (Seidad), es una pura anticipacion superior á nuestro conocimiento inmediato, porque de otras cosas que de mí decimos tambien, que son ellas *mismas*, idénticas consigo. Luego aqui tambien suponemos este concepto de la *Identidad*, ó mejor de la *Seidad*, afirmándolo desde luego como positivo, y aplicándolo á nuestro conocimiento propio.

Observamos además, que nos hemos ayudado en nuestro procedimiento de juicios y discursos, hechos en algun modo y afirmativos, aplicándolos á nosotros mismos. Razonando por ejemplo sobre el camino que debemos seguir, discurriamos así: siendo las partes contenidas en el todo, debemos conocernos como un todo, antes de conocernos como particular y en nuestras partes. Pero este discurso es aqui una pura anticipacion, cuyo valor no está demostrado, ni es fundado en nuestra percepcion inmediata.

Sin embargo, á no tener anticipados estos conceptos positivos: *Sér, uno, propio, todo, relacion*, y estos juicios y discursos el *todo es mayor que la parte, lo uno es antes que lo vario, ...* no hubiéramos adelantado un paso, ni podido contestar á la presente cuestion. Y, pues, no sacamos estos conceptos y juicios de la percepcion misma, los

llamamos aquí anticipaciones racionales, ó suposiciones *á priori*, que encuentra en sí como hechas el espíritu, y las aplica á todo conocimiento particular.

Pero esta circunstancia no contradice á nuestra ley de proceder, ni daña á nuestra ciencia. Lo primero, porque la certeza de la percepcion *Yo*, no es deducida de los conceptos comunes antedichos, sino que es inmediata, absoluta; y cuando contestando á la primera cuestion, hemos hallado, *Yo soy uno, mismo, todo yo*, no hemos deducido estas propiedades de aquellas anticipaciones, sino que las hallamos y sabemos de percepcion inmediata, tanto como nosotros mismos. Sin necesidad de considerar el valor objetivo de estos conceptos fuera de mí y sin acudir á inducciones ú otro raciocinio, hallo inmediatamente: que yo soy uno, el mismo, todo, y en el mero hecho aplico al *Yo* los conceptos comunes de sér, unidad, seidad, omneidad y otros.

Caminamos además en la ciencia analítica bajo el sentido de que estos conceptos mentales son puras anticipaciones, cuya verdad objetiva no nos es conocida aquí; consecuentes en esto con nuestra ley de distinguir lo sabido de lo no sabido. Considerando, sin embargo, como un hecho notable de nuestra naturaleza racional estas anticipaciones, que nos acompañan desde el principio de la ciencia, y sin las cuales no podríamos adelantar un concepto, ni tejer un discurso en ella; debemos volver en su lugar á ellas y á todas las demás suposiciones que hagamos en adelante, para procurar ordenarlas en relacion sistemática. Que esta consideracion es ahora prematura, resulta de la ley de nuestro procedimiento; porque, ¿dónde hallamos estas anticipaciones como conocidas de nosotros,

sino bajo la percepcion ulterior, *yo conozco y pienso?* Luégo solo bajo esta percepcion y su análisis deberémos considerar dichas anticipaciones en su propio lugar y órden, no antes.

Y es de notar aquí la correspondencia que guardan estas anticipaciones con nuestro procedimiento; porque hallamos y aplicamos los conceptos comunísimos, *sér, uno, mismo, todo* (realidad, unidad, identidad, omneidad), justamente donde reflejamos sobre nuestras primeras propiedades. Nos ayudan, pues, estas anticipaciones mentales como guia en la indagacion, no como fundamento de demostracion.

Pero estas percepciones comunísimas, que nada determinado y concreto dicen sobre nosotros mismos, ¿no parecen mas bien vanas especulaciones del espíritu, que conocimientos y enseñanzas positivas? Vanas no lo son, desde que producen conocimiento verdadero, ni las tendrá por tales el que ama la verdad por ella misma. Y aunque son sencillas y comunísimas estas propiedades, sabemos que en toda ciencia los conocimientos primeros simples contienen los compuestos y reflejos, como la luz los colores. Aquellas percepciones son como la primera piedra en el conocimiento de nosotros mismos, sobre la cual se levanta la variedad de nuestro mundo interior y el conocimiento de este mundo.

Y aunque por solo ser verdaderas, son prácticas estas propiedades y percepciones, lo son tambien por su contenido, por lo que dicen. Expresando en tan breves palabras nuestra naturaleza fundamental y constante, se sigue que el hombre individual y la humanidad deben realizar conforme á ellas su vida en el tiempo. El hombre puede y

debe ser una realidad humana, realizando su sér, esto es, llenando su vida en unidad, en identidad, en totalidad de funciones y relaciones y consecuente consigo mismo. Todo lo que contiene su esencia de hombre ha de hacerlo efectivo en tiempo y caso, y con entera determinación individual, esto es, ha de ser *bueno*; y por varios que sean su fin, estado ó profesion, el mérito de ser individual y libremente lo que pide la idea y ley de hombre, es siempre de igual valor en todos, é igualmente estimado.

Es por tanto una máxima verdadera y práctica en la vida, la siguiente : *Sé uno, el mismo, todo contigo; realiza en unidad, en propiedad, en totalidad la ley de hombre en todas tus funciones y relaciones, por toda tu vida.*

VI

EL YO EN SU INTERIORIDAD. — CONOCIMIENTO ANALÍTICO DEL CUERPO.

Ojeada retrospectiva. — Resúmen de las percepciones analíticas ulteriores. — Sentido de la percepción : Yo soy compuesto de cuerpo y espíritu. — Conocimiento de nuestro cuerpo ; percepción inmediata ; anticipaciones racionales. — Conocimiento inmediato de nuestros sentidos ; sentido común corporal. — Sentimiento inmediato de nuestro cuerpo ; distinción entre los sentimientos del cuerpo y los sentimientos del espíritu. — Testimonio inmediato sobre la unión del espíritu y el cuerpo. — Relación del cuerpo con la naturaleza.

Volvamos un momento la vista al camino andado hasta aquí.

Para hallar el fundamento de nuestro conocimiento objetivo, debemos comenzar la indagación por un conocimiento inmediato y de indudable verdad, el de nosotros mismos en la percepción pura, sustantiva, Yo, que es la voz entera consciente de nuestro ser, y como tal es principio de nuestro conocimiento reflexivo; pero no funda el conocimiento de lo opuesto á mí, ni es por lo tanto el principio suficiente de toda nuestra ciencia. Como principio, sin em-

bargo, de la ciencia analítica, da lugar esta percepción á dos cuestiones capitales : *Qué soy yo mismo; qué contengo yo*; á la primera de las cuales hemos contestado, mostrando que yo me reconozco inmediata y primariamente uno, el mismo, todo yo; donde hemos observado antecedentes mentales, tanto en conceptos, como en juicios y en raciocinios, que aplicamos á cada paso como positivos y sabidos, y sin los cuales nada hubiéramos adelantado en nuestra indagacion. Reconociendo el *Yo* como el principio de la ciencia analítica bajo las propiedades fundamentales halladas, y con los supuestos mentales desde el primer momento observados, lo estimamos en mas que la crítica de Kant, el eclecticismo francés, el empirismo escocés, y el escolasticismo pulimentado de los teólogo-filósofos (1), lo es-

(1) Véanse : Frank, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Moi*.—M. Wilm, *Histoire de la philosophie allemande*, t. 1.º, fol. 127, 163, 173, 223 á 227.—W. Hamilton, *Fragments philosophiques*, pref. fol. 91, 99, 108, 116, 119,—y fol. 77 á 79, 152, 226.—Ph. Damiron, *Cours de philosophie*, t. 1.º, c. 1.º.—Sr. García Luna, *Leciones de filosofía ecléctica*, señaladamente desde la 5.ª á la 11.ª—Balmes, *Filosofía fundamental*, t. 1.º, fol. 55 á 73, bajo la doctrina: «El *Yo* no es visto por sí propio intuitivamente; no se ofrece á sus mismos ojos sino mediatamente», fol. 79; «á la inteligencia no le es dada la intuición directa de sí propia», fol. 82; «es incontestable que hay en nosotros una dualidad primitiva, el sugeto y el objeto», folio 116; «la conciencia nos atestigua que hay en nosotros unidad de sér, que el *Yo* es siempre idéntico á sí mismo», fol. 160; el *Yo* carece de sentido, si no significa algo, que es uno é idéntico», fol. 162; «si la actividad intelectual se concentra para buscar su primer apoyo, se encuentra no con el *Yo* sino con sus *actos*...la idea del *Yo* está sacada del pensamiento», fol. 160; «el *Yo* es la idea de un sér *sugeto* de actos é impresiones, *poseedor* de una actividad (pienso), *muy superior* al órden de la conciencia pura», fol. 204; «el espíritu humano no ha nacido para contemplarse á sí propio, para pensar que piensa», fol. 318;

timamos en menos que el absolutismo objetivo de Fichte, la identidad subjetivo-objetiva de Schelling, y el idealismo panteísta de Hegel. Reconocemos en el *Yo* todo su sentido real, sin atribuirle más de lo que dice; y cuando al razonar la ciencia analítica bajo este principio perceptivo, encontramos suposiciones mentales más comprensivas que la percepción inmediata *Yo*, reconocemos en ellas solo un indicador precioso que debe guiarnos á más alta percepción y verdad que la inmediata de nosotros mismos, pero sin anticipar el resultado de estos dos elementos de indagación, el subjetivo inmediato, y el racional puro ó *à priori*.

Y pues hemos considerado hasta aquí el *Yo* en sí mismo, en sus propiedades totales y primarias, debemos ahora considerarlo en su contenido, en particular y en propiedad. Darémos antes, para mayor claridad, toda la respuesta, que consideraremos luego ordenadamente en cada uno de sus términos.—La respuesta total á esta cuestión puede resumirse en lo siguiente : *Yo* en mi interior,

«la conciencia abraza todos los hechos presentes á nuestra alma con presencia *inmediata*, como puramente *subjetivos*», t. 3.º, fol. 80; «los actos del entendimiento y de la voluntad *Yo quiero*.... los conocemos por *intuición*», t. 4.º, fol. 125, cap. 8; nosotros tenemos *intuición* de nuestra alma; todas las afecciones internas implican la *intuición* del *Yo*... ¿por qué no podríamos decir que la presencia de sentido íntimo... es toda la *intuición* que el alma puede tener de sí misma?. . no se pinte como una cosa inconcebible el alma sola»; fol. 174; «el *pensamiento* no es concebible sin un *sugeto* que pueda decir : *Yo pienso*». La comparación de la primera parte de estas doctrinas con la segunda muestra bastante hasta qué punto reina en la *Filosofía fundamental* la contradicción sobre el hecho de conciencia, el más inmediato á nosotros, *el punto de partida* para la prueba más sólida de la existencia de Dios» (id. t. 3.º, fol. 128), porque *la aparición de Dios existe dentro de nosotros*, (id. fol. 129.)

y en particular, soy cuerpo y espíritu, como hombre.—Yo soy, en propiedad, *permanente* y *mudable* á la vez, mudando en el tiempo de un estado á otro, y siendo *Yo* mismo en este mudar el *fundamento* permanente de mis mudanzas y de cada una; en cuya relacion de mis sucesivos estados á mí como el sugeto permanente de ellos, yo *vivo* ó soy sugeto de vida. Además, y en cuanto soy el sugeto permanente de mis estados sucesivos, me atribuyo y me llamo *Potencia*, bajo la cual y siendo cada vez el fundamento de mis estados actuales, de uno en otro, me llamo *Actividad*; y en cuanto obro siempre en determinado límite y grado de accion, soy *Fuerza* de obrar. En cuanto me muevo de la potencia á la accion y á lo que mediante la accion debe ser realizado, me atribuyo sucesivamente *inclinacion, tendencia, deseo, impulsion* de obrar. Bajo estas determinaciones, y en cuanto yo realizo mi esencia como el fundamento y el actor de mis últimos estados, soy en última propiedad: *pensamiento, sentimiento, voluntad* = yo pienso, siento, quiero. Y todas estas propiedades y sus relaciones las encierro yo en mí mismo, siendo en lo tanto el *organismo* de todo lo particular y lo propio contenido en mí.

Hemos contestado en primer lugar: *Yo*, en mi interior soy compuesto de cuerpo y espíritu, como hombre. Esta primera percepcion contiene tres términos. Sobre los dos primeros: ser yo *compuesto* de cuerpo y espíritu, quiere decir, que ninguna de ambas partes puede faltar en mí; que el cuerpo y el espíritu son elementos necesarios de mí mismo, me constituyen.

¿Sabemos esto de cierto? ¿Sabemos que el cuerpo no puede faltar en mí, sin que falte yo mismo y deje de ser?

En nuestro estado presente no podemos contestar á esto; porque ni podemos desatarnos de nuestro cuerpo, ni recordamos estado alguno propio en el que nos hayamos hallado como espíritu puro, sin cuerpo. Luego en esta primera parte de la respuesta se afirma mas de aquello á que estamos autorizados. Si el cuerpo y el espíritu son dos partes igualmente constitutivas de mí mismo, no lo dice la observacion inmediata, pudiendo cuando mas afirmar, que de presente miramos el cuerpo como parte de nosotros mismos, puesto que no podemos separarnos de él ni dejarlo á nuestra voluntad.

Ni seria mas fundado decir, que no conocemos ni experimentamos en nosotros un estado puro espiritual. El poeta experimenta en sí tal estado alguna vez, y cree describir con verdad en un poema ó en un drama la vida y relaciones de espíritus puros en sus personajes; y nosotros nos sabemos á cada paso de pensamientos, sentimientos, voluntades puras del espíritu sin dependencia del cuerpo. Luego no podemos decir absolutamente que no tenemos idea alguna de que un espíritu exista y viva sin su cuerpo; la percepcion inmediata solo nos dice, que estamos de presente unidos con nuestro cuerpo, como nuestro, en un todo solidario y en inmediata comunicacion; que no podemos dejar voluntariamente ni separarnos de nuestro cuerpo, si no es con la muerte. Y es de hecho, que si existiéramos sin el cuerpo, no nos llamaríamos hombre, hombres; sino puramente espíritu, espíritus.

Limitándonos : pues, al hecho observado, podemos todavía preguntar. ¿Cómo nos atribuimos un cuerpo? ¿Cómo conocemos nuestro cuerpo?—Conocemos nuestro cuerpo, se dice, mediante los sentidos y las percepciones

sensibles; vemos sus miembros en los ojos; oímos en el oído su voz y el ruido de sus pasos; gustamos, tocamos nuestro cuerpo en los respectivos sentidos. ¡Hecho este notable y nunca bastante observado! Cuando preguntamos cómo conocemos nuestro cuerpo, hallamos en la respuesta misma, que suponemos ya este conocimiento; porque, si yo no mirara mi cuerpo con *mis* ojos; si no oyera su voz en *mis* oídos (los del cuerpo mismo); si no tocara mi cuerpo con *mis* manos; ¿cómo conocería yo algo cierto y determinado de mi cuerpo? Su figura y asiento en el espacio los percibimos en el ojo, ayudado del tacto; de sus movimientos nos informan los mismos sentidos, ayudándoles también el oído. De modo, que así como yo me soy conocido en la percepción *Yo*, así conozco mi cuerpo mediante que lo particular corporal cae bajo el cuerpo todo en sus sentidos.

Veamos ahora, si este conocimiento de nuestro cuerpo consiste solo en percepción sensible, si se encierra todo en el sentido y la sensación. No lo hallamos tal. Para conocer algo determinado de la figura, la voz y los movimientos de nuestro cuerpo, necesitamos traer y aplicar á cada actual sensación las mismas anticipaciones racionales que hemos traído á la percepción, *Yo*. Si no viniéramos á cada impresión sensible sabidos ya de los conceptos mentales comunísimos, *cosa, algo, lo propio, lo todo, la parte, la relacion*; si no tuviéramos mentalmente por verdaderos los juicios comunísimos, *el efecto procede de su causa, la propiedad pertenece al sér*, y otros, nunca llegaríamos á formar sobre la actual impresión sensible un conocimiento propio y preciso de nuestros estados sentidos como propios de nuestro cuerpo. Porque yo nece-

sito lo primero recibir para mí, en mi fantasía, las impresiones aisladas de mis sentidos; necesito luego interpretar estas impresiones que experimento como estados sensibles, discurriendo (guiado por los conceptos y juicios referidos), que esta sombra proyectada en el campo de luz pertenece á un cuerpo, á una mano ó un brazo, al mío; y por el mismo tenor razono sobre cada aparición de mi cuerpo en mis sentidos. Todo lo que sabemos de preciso y determinado acerca de nuestros miembros, se da en la sensación enteramente aislado y localizado en el respectivo sentido; el color y perspectiva en el ojo, como estados y grados de iluminación; el sonido y la voz en el oído, como vibraciones sonoras; la adherencia y solidez con la blandura ó dureza en el tacto, como estados de tenacidad y cohesión, y por este estilo según las cualidades sensibles y los relativos modos de sentir. De aquí luego, y sobre la pura sensación, necesitamos reunir estas percepciones sensibles, para juzgar sobre esto, que todas pertenecen á un fundamento y sugeto común, y deducir, por último: *Esta sombra en mi ojo, este sonido en mi oído, esta presión en mi mano, pertenecen á mi cuerpo:—Yo tengo un cuerpo.*

Mas esto no basta; porque pende todavía la pregunta: ¿Cómo, pues, conocemos nuestro ojo, nuestro oído y demás sentidos nuestros? ¿Conocemos estos sentidos mediante otro órgano sensible quizá? Así parecen darlo á entender los que colocan el alma en el cerebro, desde donde, como de una altura, rige los sentidos y registra lo que pasa en ellos. Y, aun modernamente, habiéndose observado que los sentidos son otros tantos desarrollos extremos del sistema nervioso, se han indagado en

la fisiología las condiciones orgánicas dentro de aquel sistema para la comunicacion del espíritu con los sentidos. Como quiera que esto sea, nosotros no nos sabemos en la pura percepcion, de otro medio sensible, por el cual veamos nuestro ojo, oigamos nuestro oído, y en general sintamos nuestros sentidos; sino que comunicamos inmediatamente con ellos sin mas que atender y mirar. Pero, aunque nos supiéramos por experimentacion fisiológica de algun otro sentido ó medio sensible mas delicado, en el cual se reflejaran los sentidos exteriores y sus estados, nada habriamos adelantado para nuestro intento; porque, dado que el ojo exterior se reflejara en otro ojo mas delicado, y el oído exterior resonara en otro oído mas profundo, con alguno de estos sentidos habria al cabo de comunicar el espíritu, *mirando*, *oyendo*. Quedemos, pues, en que desde luego é inmediatamente comunico yo con mis sentidos, veo por mis ojos, oigo por mis oídos; puesto que aunque yo ahora tenga el ojo sano y en ejercicio, excitado por vivos colores, si yo mismo no atiendo hácia él, no veo cosa alguna, la percepcion de vista no se verifica; é igualmente, aunque mi oído esté sano y en el acto despierto y sacudido por fuertes sonidos, si yo mismo, distraido ó preocupado por otro objeto, no atiendo hácia este lado, nada percibo del sonido ni del objeto sonoro.—En resolucion, tenemos de nuestro cuerpo un conocimiento preciso y determinado mediante los sentidos del cuerpo y sus estados, con los cuales comunicamos inmediatamente.

Veamos todavía, si conocemos nuestro cuerpo por algun otro medio que este de los sentidos particulares. Hallamos en efecto, y cualquiera puede observarla, una sensacion total de nuestro cuerpo y determinadamente del bien

ó malestar del mismo; esto es, tenemos un *sentido comun* corporal, en el que conocemos nuestro cuerpo en sus estados totales corpóreos. Nos sucede frecuentemente sentirnos bien ó mal de salud, aunque sin poder determinar el asiento del malestar; solo nos sentimos en general, en todo el cuerpo mal. Asimismo, puedo yo advertir en mí, en general, un sentimiento plácido de salud ú otra sensacion agradable, sin poder fijar la parte que siente en mi cuerpo.

Sobre este sentido comun corporal preguntamos : ¿Nos sabemos de algun mediador entre él y yo mismo? No nos sabemos de mediacion alguna ; antes percibimos estas sensaciones totales desde luego y sin mas que experimentarlas; lo cual, sin embargo, no me autoriza para afirmar, que tal mediacion no exista de mí al sentido comun de mi cuerpo; el hecho de la percepcion es este solo : que yo no me sé de mediador alguno entre ambos.

Pero sobre esta relacion del conocimiento estamos con nuestro cuerpo en otra relacion, que no consiste propiamente en conocimiento, sino en sentimiento y simpatía ; la relacion del placer y del dolor, indicada poco há con ocasion del sentido comun. Cuando experimentamos placer ó dolor del cuerpo, participamos nosotros mismos de este placer ó dolor, recibiendo en nosotros *interiormente* la afeccion ó pasion de nuestro cuerpo. Esto sin embargo, distinguimos desde luego y siempre el placer ó dolor en el cuerpo del placer ó dolor en el espíritu, aun con la misma ocasion y motivo. Sentimos , por ejemplo, á la vez placer en el cuerpo y dolor en el espíritu, cuando entregados á un goce corporal, nos pesa de ello, sin dejar por eso

de gozar corporalmente. Podemos tambien sentir á un tiempo placer en el cuerpo y en el espíritu, con distincion entre ambos, cuando, por ejemplo, oyendo un concierto, nos deleita en el oído la suavidad del sonido, y juntamente, pero por otro estilo nos agrada la intencion del compositor, y nos conmueve el ánimo la armonía musical, á todo lo cual no alcanza el sentido. Y dolor á la vez en el cuerpo y en el espíritu sentimos, cuando á causa de una herida que nos duele en el brazo, nos contristamos y afligimos; ó bien, por último, dolor en el cuerpo y placer en el espíritu, cuando hemos rescatado con nuestra sangre la vida de un desgraciado ó defendido á nuestra patria. Distinguimos, pues, inmediatamente y ante todo estas dos esferas del placer y del dolor, aunque comunicando una con otra, y suponemos para cada una existencia y sér propio, un sugeto de vida. Y esta distincion del placer y del dolor en el cuerpo ó en el espíritu se sostiene aun alejado el objeto que causa la impresion actual. Mientras, por ejemplo, estoy yo experimentando un placer ó un dolor en mi cuerpo, estoy, aun sin reparar en ello, trasladando esta impresion en mi fantasía, en la cual queda y continúa en adelante como parte de nuestra vida espiritual, y se reproduce aun sin nueva ocasion, ya en la vigilia, ya en el sueño, con igual sensacion del gusto, de la vista y demás sentidos, que la producida á la primera presencia del objeto.

¿Cómo, pues, llegamos á distinguir con tal seguridad y sobre toda otra diferencia estas dos esferas y sugetos respectivos de placer ó dolor, sin perjuicio de su íntima simpatía, el cuerpo y el espíritu? No podemos responder aquí á esta pregunta, sino observar el hecho : *que yo hallo in-*

mediatamente en mí esta distincion de sentimientos y sus relativos sugetos; que hago esta distincion siempre, y que la haria aunque no conociera por otro medio la diferencia de un sugeto á otro.

Están pues ambos, el espíritu y el cuerpo, inmediata é inseparablemente unidos, simpatizando en el placer y en el dolor. Yo recibo en mí mi cuerpo dolorido ó plácido, trasladando estas afecciones en mi fantasía, y en medio de esta intimidad, yo mismo me distingo de mi cuerpo. El saber ahora cómo se obra en nosotros esta íntima comunicacion del cuerpo conmigo mismo, pide mayor indagacion; pero aquí, donde solo procuramos recoger y precisar nuestras percepciones inmediatas, contradiria á la circunspeccion científica entrar en esta cuestion.

Hemos observado además, y debemos recordarlo como resultado general, que el conocimiento de nuestro cuerpo no nace única y superiormente de las particulares sensaciones experimentadas en los sentidos, sino que traemos esta certeza total á cada particular percepcion; y sobre esto traemos á cada una las anticipaciones racionales que hemos traído y aplicado al Yo. Por lo demás, el testimonio de que el cuerpo y el espíritu componen en nosotros un todo íntimo y solidario, suponiéndose y recibándose uno en otro, nos es tan inmediato, que en el sentido y conversacion comun tomamos sin vacilar la voz Yo, aunque solo entendamos hablar del cuerpo. *Aquí estoy yo; allí viene N;* solemos decir, aunque solo entendamos hablar de la presencia corporal mia ó de otro. *Yo me miro al espejo* decimos, suponiendo que yo soy uno con mi cuerpo, cuya imágen, no la del espíritu, se traslada en el cristal. *N. es bello, robusto,* decimos, aunque solo entendamos de la belleza ó la salud del

cuerpo; y al encontrar un cadáver, decimos de una vez: *N. ha muerto*. ¡Tan inmediata es y tan inajenable esta certeza que tenemos de la union del cuerpo con el espíritu! ¡Tan primero y anterior á todo otro es este conocimiento: *que yo me compongo de cuerpo y espíritu, como un todo de sus partes; que el cuerpo forma parte de mí!*

Hasta aqui hemos observado nuestra relacion con el cuerpo desde nosotros mismos, y de nosotros hacia él. Resta considerar esta relacion desde el lado y aspecto opuesto, preguntando: ¿cómo aparece desde el mismo cuerpo su relacion con el espíritu? De este lado observamos lo contrario, á saber: que el cuerpo pertenece todo á la naturaleza como parte viva y contenida en ella; y pues conocemos la naturaleza como exterior-opuesta á nosotros mismos, luego el cuerpo, como parte de la naturaleza, es exterior á mí, otro que yo. Hay mas: afirmamos, que este cuerpo pertenece mucho mas á la naturaleza que á mí; porque dentro de la naturaleza ha nacido; se nutre y crece con los elementos é influencias y entre séres naturales; y la generacion misma, el crecimiento, decrecimiento y descomposicion de este cuerpo se obran como puros procesos de la naturaleza, dentro de ella misma y en continuidad. Luego bajo estas relaciones totales el cuerpo entra en la naturaleza, y le pertenece mas y antes que á mí mismo.

Yo puedo observar además, que no está en mi mano hacer inmediatamente ninguna variacion, aumento ó mengua de mi cuerpo, ni de sus miembros. En tanto alcanzo yo un conocimiento de mi cuerpo, en cuanto sus sentidos están sanos y ágiles, y ahora mismo en accion. Yo puedo producir

efectos exteriores con los miembros de mi cuerpo, con mis manos; pero solo hasta donde alcanza la fuerza y agilidad de ellos. Y aun de estos miembros solo una parte me ha confiado la naturaleza, aquellos que obedecen á mi voluntad; solo con una parte de mis nervios tengo yo comunicacion inmediata; mi corazon late, mi pulmon respira, mi estómago digiere, quiera yo ó no, piense ó no piense en ello, y aun pensando y queriendo, ejerzo yo sobre estos órganos solo una influencia parcial y mediata. Luego no es verdad que mi cuerpo me pertenezca en toda propiedad; solo en parte es mio é inmediato conmigo, y está sujeto á mí. Yo puedo darle muerte; pero ¿cómo?, empleando para ello sus propias fuerzas, volviendo contra él sus propios miembros. Si el brazo que yo tengo ahora levantado contra él, cayera herido de un rayo, el golpe intentado no tendria efecto. Es pues manifiesto el poder del espíritu sobre el cuerpo en el hecho de poderle dar muerte; pero en el hecho mismo se manifiesta su dependencia del cuerpo.

Esto es lo que hallamos inmediatamente en la relacion del cuerpo con la naturaleza, y del cuerpo otra vez conmigo. Pero, ¿cómo consideramos esta naturaleza, cuya parte y contenido es mi cuerpo? — La observacion comun dice: La naturaleza es cosa en sí, sugeto de sus propiedades, y como tal es exterior á mí, extensa en el espacio, continúa en el tiempo; y en toda propiedad es *material, corporal*. Consideremos esto detenidamente.

VII

CONOCIMIENTO ANALÍTICO DE LA NATURALEZA.

Enlace de la indagacion. — Fundamentos comunes de la distincion y exterioridad de la naturaleza respecto á nosotros mismos ; insuficiencia de estos fundamentos — Cómo formamos el conocimiento de la naturaleza ; observacion preliminar ; base sensible de este conocimiento ; singularidad y contingencia de la sensacion ; limitacion de su testimonio. — Tres cuestiones y grados en el conocimiento sensible exterior. — Primera condicion general de este conocimiento. — Conceptos *à priori* de varios géneros. — Segunda condicion (subjetiva) ; la intuicion de la fantasia. — Concurso de dichos elementos en el conocimiento exterior sensible. — Cuestion sobre la realidad objetiva de este conocimiento. — Trascendencia del fundamento de esta realidad sobre el Yo y sobre la naturaleza.

Procediendo en la ciencia analítica del todo á las partes, hemos considerado el Yo en sí mismo, en sus propiedades totales y primarias ; después en su interior contenido, y ante todo como compuesto de espíritu y cuerpo ; donde, habiendo reconocido el cuerpo como parte tambien de la naturaleza, es aneja á la indagacion sobre el conocimiento de nuestro cuerpo la cuestion : «Cómo consideramos y conocemos la naturaleza hasta donde alcanza la ciencia analítica, y partiendo desde nosotros mismos y nuestra inmediata percepcion.»

Consideramos, dice el sentido comun, la naturaleza y todo objeto natural en ella, como cosa y sugeto de sus propiedades, á saber, extensa en el espacio, durable en el tiempo, y con toda particularidad, á distincion de mí mismo, *material, corporal*. Y, en efecto, solemos decir: el espíritu es inmaterial, pero el cuerpo es material, como la naturaleza.

Sin embargo, y reparando mejor, no podemos poner en la materialidad la cualidad distintiva de la naturaleza como exterior á nosotros mismos, á nuestro espíritu. Porque yo llevo conmigo y cada uno puede contemplar en sí, en su fantasía, un mundo sensible interior con las mismas cualidades que el mundo corporal, y tan objetivo y efectivo para nosotros, que frecuentemente lo tomamos, aun en la vigilia, por exterior y natural. Luego no consiste en la corporalidad ó materialidad la diferencia de la naturaleza respecto á mí mismo, y como exterior á mí.

Aun resta otro carácter, en el que creemos reconocer esta exterioridad de la naturaleza. Los objetos de la fantasía son obra y producto nuestro; el espíritu puede engendrar en su fantasía todo lo individual sensible que quiera; aquí un arbol, allá un animal, después un hombre, sin dependencia de un objeto á otro, sino cada uno producido bajo su propio concepto absolutamente, á voluntad nuestra. Y, aun podemos producir en la fantasía cada parte del objeto aislada de las demás y del todo, segun la hemos concebido, y por esto solo. El estatuario, por ejemplo, engendra en su fantasía, y graba en la piedra la estampa y los contornos del cuerpo sin el colorido; el pintor proyecta en el lienzo el ideal concebido de un ángel en colorido y perspectiva sin el grueso, ó saca á la luz de la naturaleza una

cabeza sin cuerpo, una mano sin brazo, segun lo concibe. — Pero los objetos naturales no son producto ni obra nuestra, sino dados y efectivos, sin nuestra voluntad; no se producen además, en la naturaleza libre ni aisladamente, cada uno bajo su concepto, sino ligados en continua solidaridad; el objeto natural nace y crece en totalidad y continuidad concreta de todas sus partes entre sí y con el todo. La naturaleza no puede, como el espíritu, engendrar sus individuos cada uno absolutamente segun su idea, sino todos en ligado proceso y como formados de una vez con el todo, sus cuerpos, sus animales, sus tierras, sus soles; cada objeto natural crece y vive á la vez con todo lo natural á su lado en el espacio y en el tiempo.

Pero estas diferencias, aunque esenciales y muy importantes, no dan el último definitivo carácter y razon de la naturaleza como objetiva en sí, y exterior á mí; porque con todas estas cualidades contemplo yo los objetos de mi fantasía en el sueño, y aun cabe pensar, como ahora lo hacemos, que toda esta objetividad sensible sea obra de mi espíritu que se representa su hecho propio. Durante el sueño, en efecto, contemplamos delante todo un mundo sensible continuo y solidario en sus partes, independiente de nuestra actividad, y tan exterior é influyente en nosotros como el mundo sensible de la vigilia. Necesitamos, pues, mas altos fundamentos para contestar á la pregunta: ¿cómo llegamos á considerar la naturaleza como objetiva en sí y exterior á mí mismo?

Mas cercana á nosotros y de mas fácil contestacion es la segunda pregunta: ¿cómo llegamos á formar un cono-

cimiento preciso y determinado de los objetos naturales, cada uno y en totalidad; cómo conocemos la naturaleza?

Para contestar á esto, ó mejor, para entender bien la respuesta, fijemos ante todo un hecho importante. Todo lo individual sensible atribuido á la naturaleza, es dado, primero, en los sentidos de nuestro cuerpo, y percibido en ellos segun su estado y afeccion actual cada vez, aunque esto no es decir (ni de ello tenemos percepcion inmediata) que el pensamiento del objeto natural proceda de los sentidos ni lo saquemos de su testimonio.

Considerando, por ejemplo, el sentido de la vista y sus objetos relativos, la luz y los colores, es fácil advertir que nosotros vemos inmediatamente solo nuestro ojo iluminado, no el objeto mismo fuera del ojo y del cuerpo. Cerrado el ojo, el mundo de los colores desaparece. Si el ojo está herido ó enfermo, sanguíneo ó amarillento, vemos amarillo ó sanguinolento todo el campo de luz. Si el ojo recibe un golpe ó fuerte presion, vemos dos ó mas objetos, donde deberiamos pensar, si miráramos el objeto mismo no el ojo, que existen realmente dos ó mas objetos, lo que no pensamos. Si movemos un ojo, dejando en reposo el otro, vemos dos objetos, uno quieto, otro en movimiento. Y, aun sin esto y en el estado natural miramos con ambos ojos (sin reparar en ello) dos objetos iluminados á la vez; porque levanta da entre los dos ojos la pared de la nariz, no tiene el campo de luz para cada uno mas abertura que la de un ángulo menor de 180 grados; de modo que cerrado el ojo izquierdo, quedan fuera del campo de luz los objetos extremos de la izquierda, y cerrado el derecho, desaparecen los objetos de la extrema derecha; pero abiertos ambos, vemos en un frente continuo ambos extremos. Luego, ve-

mos de una vez con los dos ojos dos objetos, sin pensar que sean realmente dos. Luego no vemos inmediatamente el objeto mismo, que pensamos, fuera de nosotros, sino los estados luminosos de nuestro ojo en nuestro cuerpo, cada vez el último estado. — Asimismo en el oído, nosotros no oímos el objeto sonoro fuera del cuerpo, sino solo escuchamos inmediatamente las vibraciones sonoras de nuestro oído, en el cuerpo. Y, en el gusto y los sabores, no es el objeto sabroso el inmediatamente gustado por mí, sino el actual estado químico de mi paladar es lo que yo gusto inmediatamente, como lo deducimos á veces, cuando sentimos todavía el sabor amargo, ó dulce, aunque por otros sentidos sabemos que el objeto sabroso está lejos de nosotros. — En el olfato igualmente, olemos solo la membrana nerviosa de la nariz, no el objeto mismo, del cual, abreviando el discurso, decimos: *esta rosa huele bien, esta fruta sabe mal*. En el tacto, por último, no es el llamado cuerpo duro ó blando lo inmediatamente tocado, sino los nervios táctiles de mis dedos (tacto activo), y toda la superficie de mi cuerpo (tacto pasivo) en la solidez y tenacidad de sus partes, según sus estados de dureza ó blandura, aspereza, ó suavidad y demás variaciones, entre las cuales es una aquella interior contracción y expansión que llamamos frío y calor. — El reunir luego estos estados en una continua imagen, y el juzgar sobre esto que se da fuera del sentido y del cuerpo algo propio que sea el fundamento de aquellos, es asunto de mas altas facultades que la percepción inmediata sensible, como veremos.

Pero sí importa notar aquí, que apoyándose todo nuestro conocimiento sensible, como tal, en un estado actual de nuestros sentidos en el cuerpo, tanto este estado como

el objeto al cual deducimos, segun la sensacion, es puramente singular y único en cada vez y caso, pero comun ó general no lo es de ninguna manera, ni menos es necesario ni hace ley. Unicamente el actual último estado de nuestro cuerpo es lo que percibimos sensiblemente, segun la impresion ocasionada, y sobre cada estado nuevo formamos nuevo discurso é induccion al objeto correspondiente. De donde se sigue, que todo modo comun, y todo concepto general, bajo que conocemos el objeto natural, no lo sacamos del sentido ni de sus estados, porque la sensacion solo contiene particularidad, singularidad, sin fuerza de ley ni consecuencia de una á otra. No vemos, por ejemplo, en el sentido el espacio, ni percibimos el tiempo, ni el movimiento ni la fuerza, sino solo experimentamos una última singular sensacion en nuestro cuerpo. Puedo yo, sí, contemplar el espacio en mi fantasía; puedo tambien, considerando mi actividad, representarme el tiempo como una duracion continúa, y aun el movimiento, y la fuerza; pero ver por vista de ojos, oir con los oídos ó con otro sentido no lo puedo yo, ni el espacio, ni el tiempo, ni el movimiento, ni modo alguno comun, bajo los que determinamos el objeto natural. La percepcion sensible para nada de esto da fundamento ni da medio, encerrada como está en el último actual estado de cada sentido.—Hay mas, ni aun la corporalidad ó la materialidad misma la percibimos en el sentido, aunque todos decimos que vemos, tocamos, sentimos los cuerpos. Entendemos por corporal ó material lo concreto en sus partes y permanente en el espacio, llenándolo en las tres dimensiones largo, ancho, grueso; donde los conceptos de *concrecion*, *de parte* y demás, no los vemos, ni los oímos, ni tocamos, aunque bien podemos re-

presentárnoslos y contemplarlos en la fantasía. El grueso, por ejemplo, de los cuerpos no se da ni puede darse en la imagen plana del ojo, como no se da en una pintura, ni nunca por el solo dato del sentido nos lo pudiéramos representar; lo traemos de nuestro propio fondo en la imagen interior que mientras estamos recibiendo en nosotros la impresion del sentido, estamos forjando en nuestra fantasía, como luego veremos.

Observemos, por último, que toda nuestra experiencia natural se encierra en la sensibilidad del cuerpo, segun la extension, como segun la duracion y la fuerza del sentir: el ojo, por ejemplo, no ve distintamente los objetos sino hasta cierta distancia, mas allá de la cual nada ve ni nos comunica; en mas estrechos límites está encerrado el oído, y gradualmente por el olfato y el gusto, hasta el tacto, que no responde á distancia. Sin embargo de esto, no nos representamos, ni menos pensamos la naturaleza como encerrada en el horizonte del ojo, ó del toque de la mano, sino que sobre todos estos límites del sentido, la pensamos como infinita *en su género*, en la extension, la duracion, la fuerza; y no obstante la variedad y contingencia de las impresiones naturales en el sentido, no dejamos de pensar, que la naturaleza es una, continua, homogénea, y en su género absoluta. Aunque el sentido, pues, y la sensacion nos den el testimonio inmediato del mundo natural, falta mucho para que sean el único elemento y fuente de este conocimiento.

Esto advertido préviamente, continuemos nuestra primera pregunta: ¿Cómo llegamos á afirmar sobre la percepcion inmediata del sentido, que se da fuera un objeto y mundo natural, una naturaleza sensible?

En esta pregunta se encierran tres cuestiones : Primera : ¿Cómo llegamos á fijar la impresion de cada sentido , y á interpretarla, á contemplar, por ejemplo, la iluminacion en el ojo como una perspectiva colorida y sacarla en relieve hácia fuera , para poder entender que se da allí un cuerpo visible con cierto color, y en cierta postura y lugar? — Segunda : ¿Cómo juntamos en una imágen continua las impresiones específicas localizadas en los diferentes sentidos, para poder referirlas, así reunidas , á un mismo objeto sensible, hasta el punto de afirmar que, por ejemplo, una y la misma rosa es la que tocamos suave , la que vemos encarnada , la que olemos fragante , aunque en la sensacion el color encarnado es un estado peculiar de nuestro ojo, la suavidad es una impresion particular de los dedos, y la fragancia es una afeccion encerrada en la nariz? — Tercera : ¿Cómo abrazamos en una contemplacion continua estas imágenes de los objetos sensibles , hasta formarnos una representacion comun de la naturaleza que nos rodea, y que nos acompaña siempre : al niño, por ejemplo, ó al ignorante, hasta cortas distancias, y con menor distincion de pormenores que al mas culto ó mas experimentado, hasta llegar algunos á una representacion sensible de la naturaleza en grandes espacios, y el astrónomo, por ejemplo, á representarse el cielo en distancias prodigiosas que ninguna fantasía puede medir?

Observemos , en contestacion á esto, los elementos que concurren, y el procedimiento con que estos elementos se enlazan y funcionan en el conocimiento sensible-natural, sea de un objeto mínimo ó máximo , de un átomo ó de un cuerpo planetario.

Primero : Atendiendo á la impresion del sentido, traemos

mentalmente anticipaciones racionales comunes (intelecciones *à priori*), unas de nocion, otras de juicio ó discurso. Estas anticipaciones mentales son de varios géneros y grados; unas relativas al sér y modos comunes de ser la naturaleza, á los que no alcanza el sentido; por ejemplo, la de materia como pura materialidad, la de actividad como causa de la sensacion actual y de las mudanzas de estados sensibles; el concepto racional del espacio, del tiempo y la duracion, el del movimiento, esto es, el espacio medido por el tiempo; puesto que recibimos la sensacion actual y la determinamos bajo las formas comunes sensibles del espacio, el tiempo y demás, aunque ni el espacio, ni el tiempo, ni el movimiento sean vistos, ni oidos, ni percibidos por sensacion del cuerpo.

Sobre estas anticipaciones, relativas á los modos comunes naturales, traemos á la sensacion otras de mas alto género y mayor comprension, aplicables no solo á la naturaleza, sino fuera y sobre ella: los conceptos *sér, uno, mismo, cualidad, todo, parte, causa* y otros. Si no viniéramos á la sensacion actual, y á cada estado sensible sabidos siempre y consabidos de estos conceptos comunísimos, unos de realidad, otros de relacion, nunca llegaríamos á determinar como un conocimiento la impresion singular inmediata de nuestro sentido, ni llegaríamos á entenderla siquiera, pensando que algo de sér *media* en ella y la *causa*; cuando preguntamos, por ejemplo, ¿qué cosa es? ¿cómo es? ¿por qué es? ¿en qué relacion? etc.; en todo lo cual entran conceptos ó intelecciones puras de otra cualidad y comprension que la sensacion inmediata singular á que se aplican. ¿Ni, cómo pudiéramos trascender todo un mundo y género sobre nuestra sensacion, *supo-*

niendo que fuera de la impresion sentida obra hácia mi un sér, causándola, sosteniéndola, donde los conceptos *relacion, causa* y demás, y nuestro juicio y discurso mismo son solo inteligibles y pensados, no sensibles ni sentidos?—Además de estas anticipaciones de realidad y de relacion que traemos con nosotros á nuestros estados sensibles, nos acompañan otras que miran á la forma y modo determinado con que el objeto obra en mí: tales son las de *ley, orden, medida, grado* y otras; porque la sensacion desnuda es un caso singular y cerrado, el último cada vez; y aunque ella en sí y en nuestro sentido se produce segun leyes naturales, con cierta medida y grado, ni cada una sola, ni muchas de su género pueden expresar inmediatamente el concepto de ley y demás conceptos formales; el espíritu debe estar sabido de ellos para deducir, atendiendo á la sensacion actual, que en ella se realiza con ley medida y grado cierto una accion del objeto sobre mis sentidos.

Este es el primer fundamento racional que nos permite entender é interpretar nuestra sensacion, penetrarla y trascender sobre ella á una causa objetiva determinada; en suma, convertir la sensacion en conocimiento, tanto mas claro, mas profundo y mas enlazado, cuantos mas conceptos y relaciones intelectuales apliquemos á ella y á su interpretacion.

Segundo: A este fundamento general y racional se junta en la atencion de nuestro espíritu hácia el estado del sentido otro fundamento subjetivo, á saber: la fuerza de la fantasía, en la cual podemos forjarnos y representarnos todo un mundo sensible, con individual determinacion y cualidad análoga al mundo del sentido en color, en movimiento, y hasta en sonido y tacto y demás propiedades. Así lo

experimento en el sueño y á veces en la vigilia, lo observo en el poeta y el artista que se forjan engendros individuales segun libre idea, y los trasladan fielmente afuera en el lienzo, en la piedra, en el lenguaje y demás. En este mundo interior-sensible de la fantasía obro yo con propia virtud creadora, ya reproduzca en él impresiones asimiladas de fuera, ó ya individualice sensiblemente ideales concebidos.

Ayudado, pues, de esta fuerza de la fantasía, mientras me convierto á mis sentidos, recibiendo en mí, por ejemplo, los estados luminosos del ojo, estoy forjando en mi fantasía una imágen interior correspondiente á los estados sucesivos de la sensacion. Esta imágen interior la determino yo, como creacion entera mia, bajo todas las formas sensibles; de suerte, que aunque se pinta, por ejemplo, en la retina una perspectiva superficial sin el grueso, forjo yo mi engendro entero segun todas las dimensiones del espacio (que contemplo en mi fantasía, no en el ojo), como lo haria el estatuario, y al efecto recojo todos los frentes sucesivos que á favor de los movimientos en el ojo me presenta el objeto. Dentro, pues, de esta imágen interior, y segun la voy formando, recibo yo las sucesivas impresiones luminosas, los cambios de claro-oscuro, los grados de perspectiva y demás estados del ojo. Sobre el mismo fondo recibo yo las vibraciones sonoras del oído, los estados táctiles de los dedos y demás modos sensibles, siendo para mí indiferente, que estas sensaciones se produzcan en lugares aislados de mi cuerpo, porque en la imágen de mi fantasía entran todas en una continua formacion en el espacio, en el tiempo y demás modos sensibles. Repitiendo una y otra vez esta reproduccion interior al paso con las

frecuentes apariciones del objeto, llego yo á poseer una imágen propia del mismo y de los cuerpos vecinos en los diferentes términos de la perspectiva.

En resolucion, el sentido nos da inmediatamente estados aislados de sensacion; el espíritu, atento al sentido, convierte la sensacion en conocimiento, entendiéndola é interpretándola segun conceptos inmanentes, bajo los cuales, y además en la medida de la sensacion, se forja una imágen continua individual, que es á la vez sensible é ideal, y que guiado por la sensacion la lleva como en relieve hácia fuera en cierta relacion local, y así le reaparece cuando quiere evocarla de nuevo, aun sin ocasion exterior. El hombre que vi una vez delante de mí con el puñal levantado, se me representa á la misma distancia y en el mismo ademan, con solo recordar yo el suceso. La imágen vuelve entera, viva, imponente, á una distancia de leguas y de largos años desde que se formó.

Este es el procedimiento mediante el que nos formamos una representacion sensible, permanente del objeto y de la naturaleza alrededor nuestro. Pero aun todavía queda entera la cuestion principal: ¿cómo ó sobre qué fundamento afirmamos que esta representacion sensible mia se da en la realidad fuera de mí? ¿No estoy yo con toda mi actividad intelectual encerrado en mi pensamiento y fantasia, y en mis sentidos, de todo lo cual y de mí mismo salgo yo y traspaso de mí afuera, á lo enteramente opuesto, al *no-yo*, como algunos suelen decir? Que lo hacemos así y que confiamos en nuestro hecho, es incontable; pero ¿qué nos autoriza á hacerlo, cuando lo hasta aquí observado nos autoriza á lo contrario? ¿no pueden ser todas estas representaciones sensibles engendros de

mi fantasía fecundada por mi pensamiento?; ¿no necesito yo igualmente, cuando me forjo engendros interiores, aplicar á ellos conceptos de razon (ideas) y recoger en ellos sucesivamente diferentes cualidades sensibles, y modos propios de ser, como el artista que trabaja cuidadosamente sus personajes, sus pinturas, sus estátuas, hasta en el carácter individual, en el color, en el ademan y el vestido?; ¿no contemplo yo una tan creida exterioridad y objetividad en las imágenes del sueño como en las de la vigilia entretanto?; ¿no atiendo durante el sueño, como si fuera extraño, á lo que yo mismo produzco en mi fantasía, aplicando, por ejemplo, el oído para escuchar algunas palabras dichas á mi lado, — mis fantasías tristes me aterran, las gratas me halagan y complacen, bajo aquellos mismos conceptos de ser, de relacion de actividad y demás que me llevan á objetivar los estados de mis sentidos? ¿Cómo, pues, bastan para tanto en este caso dichos conceptos y no bastan en aquel? Luego, para contestar á la cuestion pendiente, necesitamos fundamentos superiores á los conocidos hasta aquí, y que acaso puede darnos el curso de la indagacion. Sin embargo, hemos adelantado algo, distinguiendo los elementos que entran en nuestro conocimiento de la naturaleza, y el procedimiento analítico con que formamos este conocimiento.

Hemos observado, en efecto, que la primera condicion para este conocimiento es la experimentacion inmediata de nuestros sentidos, cuyas sensaciones especificas y aisladas entran todas en el engendro continuo sensible de nuestra fantasía, bajo las formas intuitivas del espacio, el tiempo y demás; resultando de todo una imagen viva propia, que es á la vez interior-exterior, ideal-sensible. Hemos

observado además, que en nuestra atención al sentido, en la asimilación y reproducción dentro de la fantasía, nos acompañan y dirigen los mismos conceptos, juicios y demás anticipaciones racionales que hemos traído á la percepción inmediata: *Yo*. Nada nos hubiera dicho sin ellas la sensación; no la hubiéramos entendido, interpretado, referido á un objeto; no la hubiéramos convertido en conocimiento; hubiera quedado mas ó menos tiempo en el sentido, pero muda, como la huella del pié en la arena ó el surco de la mano en el agua.

Detengámonos un momento en la circunstancia decisiva, que también al conocimiento de la naturaleza y mundo sensible traemos conceptos intelectuales que no son dados en la sensación, sino que anteceden y exceden de ella. Cuando aplicamos á la percepción *Yo* los conceptos comunísimos *sér, esencia, unidad, propiedad* y demás, hallamos entonces, de propia conciencia, que afirmamos estos conceptos de nosotros mismos en el hecho de reconocerme yo inmediatamente *uno, el mismo, todo yo, enteramente*. Pero otro es el caso presente, donde aplicamos estos mismos conceptos y otros á la naturaleza, de la cual no tenemos conciencia inmediata como de mí mismo, y que es, según yo la pienso, otra que yo y exterior á mí. Todos afirmamos por ejemplo, que la naturaleza obra con leyes constantes, y cuando esperamos que mañana saldrá el sol, confiamos no tanto en la predicción del astrónomo, sino ante todo en el juicio *à priori*, que la naturaleza procede siempre con ley igual en sus revoluciones y períodos. Por esto, cuando suceden hechos que parecen contradecir esta ley,—volcanes, terremotos, mónstruos,—nos asalta la sorpresa: «Las leyes de la naturaleza se han

trastornado», solemos exclamar; porque nosotros *suponemos* que la naturaleza procede siempre con ley consecuente. Por esto mismo y ante semejantes sucesos extraordinarios reflexionamos luego, que acaso nacen de leyes mas generales que las conocidas hasta ahora; todo bajo el supuesto mismo racional, que la naturaleza procede con ley cierta en todos sus hechos. Mas á este supuesto no nos autoriza la percepcion Yo, que nada contiene ni dice sobre la naturaleza como tal. Tampoco nos autoriza para ello la experiencia del sentido, porque esta da siempre solo un hecho singular y aislado, una pura contingencia, pero nunca trasciende de sí, ni hace ley por sí sola.

Si pues, y sin embargo de esto, traemos una y otra vez á cada sensacion las razones comunes dichas, suponiéndolas en la naturaleza no menos que en nosotros, luego estamos sabidos sobre ambos términos de conceptos racionales que suponemos no solo del Yo, donde se contestan inmediatamente, sino tambien y con igual valor respecto de lo opuesto á mí, á lo cual, por tanto, los aplicamos sin fundamento conocido hasta ahora.

Debemos, pues, continuar como al principio recogiendo ordenadamente estas anticipaciones mentales, para reconocer en su lugar si tienen en efecto valor objetivo, sobre qué objetos y hasta qué punto. Aquí solo sabemos, que si estas anticipaciones tienen un fundamento real, debe ser este superior á mí, puesto que el puro percibido Yo no encierra en sí aquellas anticipaciones, sino que trascienden de mí mismo, aunque tambien las afirmo de mí.

VIII

CONOCIMIENTO ANALÍTICO DE OTROS SUJETOS HUMANOS.

Resúmen de lo anterior; nueva cuestion.— Condiciones de hecho y de raciocinio que median en nuestro conocimiento de otros sujetos humanos; discurso que formamos en este conocimiento; induccion sacada de la palabra humana; error del sentido comun; consecuencias prácticas.— Cuestion sobre la verdad objetiva de este conocimiento; discusion de algunas suposiciones, y de una doctrina de Fichte; exámen de la doctrina de Balmes sobre la misma cuestion.

En resúmen de lo observado hasta aquí, hallamos: que atendiendo el espíritu á los estados de los sentidos, percibidos en la comunicacion inmediata con nuestro cuerpo, y reproduciendo á la vez en nuestra fantasia una imágen intuitiva, segun la medida de la sensacion, y bajo conceptos puros intelectuales de ser, relacion, causa y otros, formamos, primero, un conocimiento determinado de nuestro cuerpo entre yo mismo y la naturaleza, y un conocimiento tambien de los demás objetos naturales correlativos á nuestro cuerpo.— Con esto parece agotada la primera parte de

la respuesta dada (vi): *Yo soy compuesto de cuerpo y espíritu*. Antes, sin embargo, de dejar este punto, consideremos dentro del conocimiento sensible, cómo formamos el conocimiento de otros sujetos, opuestos á nosotros mismos y nuestros semejantes en la naturaleza—otros hombres—mirándolos, no como engendros de nuestra fantasía, sino como reales y verdaderos en sí—como lo soy Yo mismo, — aun fuera de nuestro conocimiento y sin él. Obran en efecto en este género de objetos algunos elementos especiales y bases de conocer sobre los observados antes, y que tienen importancia para la indagacion ulterior, así como los análisis anteriores nos facilitan el presente.

Solo la aparicion de otros sujetos humanos en sus cuerpos, en el medio comun sensible y en nuestra esfera de sensacion, es el fundamento *de hecho*, para formar nosotros un conocimiento de ellos mismos. En espíritu no se nos aparecen; nosotros no penetramos directamente en el mundo de su fantasía, ni vemos intuitivamente sus pensamientos ni sus sentimientos, ni influimos inmediatamente sobre ellos como espíritus puros. No basta esto, en verdad, para inferir que tal comercio inmediato espiritual es imposible; pues de que un hecho no contradictorio no suceda hoy, no se sigue que mañana, ó bajo otras circunstancias no sucederá. Hay ciertamente hombres, que pretenden comunicar inmediatamente con otros espíritus, sobre lo cual ellos verán si se engañan ó no, tomando espíritus contemplados en su fantasía (visiones) por espíritus reales y verdaderos. A nosotros no nos basta para esto el testimonio ajeno, puesto que aun sobre los testigos mismos preguntamos ahora, cómo forma-

mos un conocimiento determinado de los otros hombres —como otros— en la naturaleza, y en esto es nuestra ley no admitir como verdadero, sino lo que de cierta ciencia sabemos, con propio conocimiento.

Encerrados pues en nuestros sentidos, tocante á la comunicacion con otros hombres, apoya nuestro conocimiento de ellos en los hechos y fundamentos siguientes :

En primer lugar, yo conozco determinadamente mi cuerpo en sus sentidos, y me sé juntamente, que yo muevo este mi cuerpo y sus miembros en acciones y ademanes que expresan, segun yo pienso, mis estados interiores, y mediante los cuales causo yo efectos fuera de mí. Yo me reconozco pues sugeto activo (agente) de mis hechos propios, para los cuales me convierto yo hácia mi cuerpo y sus miembros, obrando en ellos yo único y propio, no otro en mi lugar.

En segundo lugar, yo me formo y tengo siempre delante, en la medida de los estados de mis sentidos (de las sensaciones) con la fuerza intuitiva de la fantasía y bajo los conceptos racionales observados (vii) una representacion sensible, interior-exterior, de la naturaleza alrededor de mí.

En tercer lugar, en medio de esta naturaleza, y mientras yo atiendo á mis sentidos, se me ofrecen delante, en ellos, apariencias sensibles semejantes á las de mi cuerpo; y de la misma manera que yo experimento mi cuerpo en la sucesion de mis sensaciones, aplicando á todas y cada una la fantasía y el entendimiento, de la misma hallo yo y experimento otros cuerpos semejantes y correlativos al mio en la naturaleza comun; porque el elemento primero del conocimiento es para ambos casos el mismo. Nuestro cuer-

po es conocido en sus sentidos, según la peculiar sensibilidad de cada uno; los cuerpos inmediatos son conocidos así mismo en nuestros sentidos y sus actuales sensaciones cada vez. Que yo vea, por ejemplo, en mi ojo mi mano ú otra mano, es, para el efecto de inferir del estado del ojo á una mano real y verdadera y á un cuerpo, enteramente igual; el primer elemento del discurso, según el estado del sentido, es en ambos casos el mismo : *mi ojo iluminado, en comunicacion conmigo*.

Además, y en cuarto lugar : yo observo en mi experiencia diaria que estos cuerpos semejantes al mio y aparentes en el mismo campo de luz, y los cuales yo no muevo á mi voluntad, como muevo el mio, mudan de asiento y lugar, aparecen ó desaparecen, guardando cierta relacion de distancia y magnitud con el mio; emiten semejantes sonidos, dejan semejante impresion en otros cuerpos, como mi propio cuerpo hace todos estos movimientos y efectos.

Así, pues, como cada cual se sabe para sí, que él mismo mueve de propia voluntad su cuerpo de un lugar á otro, obrando él solo en todas sus acciones en demostracion de sus estados interiores, así forma una y otra vez la induccion *por analogía* y bajo los supuestos comunes antedichos (vii), que manifestaciones semejantes en otros cuerpos arguyen un sujeto semejante al propio nuestro, — otro tal Yo—que unido con su cuerpo—como yo con el mio—lo traslada de un lugar á otro, le imprime gestos, ademanes, expresiones determinadas, mediante las cuales se convierte hácia mí, en demostracion tambien, según yo infiero, de sus estados interiores, *de él mismo*. Pero este sujeto y otro tal yo no nos es conocido inmediatamente,

sino mediante su cuerpo, y este otra vez, mediante nuestros sentidos, desde los cuales hasta el sugeto mismo llegamos por una doble induccion de analogía fundada en la relacion inmediata de mí mismo con mi cuerpo.

Júntase á esta induccion y la confirma el hecho siguiente : Estos cuerpos, que aparecen en nuestros sentidos, ofrecen manifestaciones que, atribuidas á solo el cuerpo, no tienen valor ni explicacion; y solo la tienen atribuidas á un sugeto propio activo, á un *espíritu* que obre en ellas : *la palabra* y el discurso hablado. Las palabras no tienen, como expresion inmediata del cuerpo, sentido ni objeto, ni necesidad, si no es, cuando mas, las interjecciones aisladas é inarticuladas del placer ó del dolor; pero palabras enlazadas en série continua, que declaran con articulaciones precisas sentidos determinados, y despiertan en mí pensamientos, sentimientos, ideas, exceden de la accion inmediata del cuerpo; y el eco material en que resuenan (en la voz humana) no tiene relacion necesaria con el pensamiento que expresan. Experimentando, pues, nosotros una vez y otra en nuestra esfera de sensacion este fenómeno del lenguaje articulado, estamos continuamente induciendo, que allí está presente y obra un sugeto propio de actividad, un *espíritu*, el cual comunica por este medio con nosotros. De tal modo, y viviendo todos en este comercio mútuo del lenguaje, viene á ser la palabra el hecho mas íntimo y significativo para inducir, que bajo las apariencias sensibles de cuerpos semejantes al nuestro, en la esfera comun de sensacion, comunican con nosotros espíritus propios ó sugetos racionales, nuestros semejantes.

Notemos mucho en este procedimiento inductivo la cir-

cunstancia, que en tanto conocemos á los demás hombres como otros Yo y semejantes á mí, en cuanto conocemos nuestro propio Yo y sugeto y agente sobre nuestro cuerpo; de suerte que nuestro conocimiento de otros hombres está en todos sus términos y grados ligado y condicionado con nuestro conocimiento propio, del cual inducimos á un sugeto semejante á nosotros sobre manifestaciones análogas á las de nuestro cuerpo. Y aquí debemos rectificar la doctrina de algunos sistemas novísimos (la de J. G. Fichte, por ejemplo), según la cual yo no me sé de mí mismo sino en cuanto otro tercer sugeto se contrapone á mí en el espacio, con cuya ocasion, reflejando yo sobre mí, adquiero la conciencia subjetiva. Pero, dejando aparte el carácter simple é inmediato de esta conciencia, ¿quién sabe, ó cómo sé yo, que otro tercer sugeto se contrapone á mí y obra sobre mí mismo? ó ¿quién refiere tal oposicion y contraste de otra cosa á mí, para que de todo resulte el hecho de conciencia? Evidentemente yo debo estar en mí y saberme de algun modo de mí mismo y en relacion con mi cuerpo, para que manifestaciones análogas tengan siquiera un sentido, puedan ser entendidas é interpretadas relativamente á un fundamento semejante de ellas, como yo lo soy y me sé de las mías mediante mi cuerpo.

Este resultado parece contrario á nuestro modo comun de ver, según el cual pensamos que comunicamos inmediatamente con nuestros semejantes, contemplándolos desde luego á ellos mismos, sin intermedio alguno. Importa observar, no solo para la teoría, sino para la prác-

tica, que no es así la verdad, ni llega á tanto nuestro conocimiento de los otros hombres, en el estado presente al menos; que *ellos mismos* no nos están presentes con presencia inmediata, intuitiva; que nosotros solo contemplamos inmediatamente la imagen (phantasma) que hemos formado y conservamos en la fantasía sobre el fundamento pasajero de la sensacion; que ni aun el cuerpo de nuestros interlocutores lo vemos inmediatamente, como creemos; solo un lejano y fugaz vestigio en nuestros sentidos es lo que inmediatamente percibimos de ellos, asimilándonoslo, interpretándolo y razonando sobre él, como queda explicado. No reparando bien en estos términos que median entre nosotros mismos y los demás sugetos humanos, creemos precipitadamente que nuestros interlocutores son ellos en sí tales como nos los representamos, y nada mas son ni otra cosa; formando luego sobre esta pasajera y limitadísima base nuestro juicio entero de otros hombres: ¡error y preocupacion fecunda en juicios subjetivos, apasionados y para cada cual absolutos respecto de los demás hombres, y que vician y tuercen hoy todavía los sentimientos sociales de individuos y pueblos, y cierran la puerta al sentimiento objetivo de la humanidad en cada persona humana! El observador atento sabe que cada cual no recibe en su conocimiento ni traslada en su fantasía la realidad de otros hombres, sino hasta donde y en cuanto él mismo se conoce y segun cada vez está dispuesto á impresionarse de ellos; y advertido de este infranqueable límite de su conocimiento humano, mide por él sus juicios y sentimientos sociales.

Parece, pues, cierto que se dan real y verdaderamente otros hombres, nuestros semejantes, fuera de nosotros, en la naturaleza. Así lo pensamos en efecto, y nuestra vida entera es testimonio de ello; pero ¿es la cosa en sí según pensamos que es?; ¿no puede ser todo lo que aquí hemos observado y descrito un suceso y representacion en sueños, una vision de la fantasía?; ¿no es así tambien que nos representamos durante el sueño toda una sociedad de hombres que nos salen de improviso al encuentro como durante la vigilia, y con los que nos ocupamos, nos alegramos ó entristecemos con el mismo sentimiento y con tan vivo interés como durante el día? ;Qué riqueza de representaciones no contempla el poeta en su fantasía; con qué vivo sentimiento se afecta de sus objetos interiores; con qué fiel atencion á los originales describe sus personajes con sus propios caractéres, y hasta con accion y palabra y aspecto exterior, y cómo se distrae del mundo natural, mientras contempla embebido y traslada al papel ó al lienzo el objeto individual de su fantasía! — Y nosotros mismos, oyendo un poema ó un drama, ó delante de una pintura, ¿no nos representamos los mismos personajes y sucesos que el autor, y hasta sus apariencias sensibles, con la misma verdad é impresion subjetiva que en la vigilia? ;Qué nos *autoriza*, pues, para afirmar que el pensamiento y representacion diurna exterior, mientras estamos encerrados en ella, no es un semejante mas profundo sueño que nuestra representacion nocturna mientras dura?

Aquí conviene recordar que hasta ahora no sabemos el fundamento con que miramos nuestro cuerpo como propio tal en sí, y opuesto en parte á nosotros, cuando por otra

parte sabemos que á veces soñamos con nuestro cuerpo, contemplándolo mudar de figura y lugar, como cualquiera objeto exterior. Y precisamente la realidad objetiva de nuestro cuerpo es la primera condicion de nuestro conocimiento objetivo de otros hombres en el espacio; porque nosotros llegamos á ellos mediante los estados de nuestro cuerpo, observados en sus sentidos, como queda mostrado.

Tampoco hasta ahora sabemos el fundamento con que miramos la naturaleza como tal y propia en sí y opuesta á nosotros, renaciendo, por lo tanto, aquí toda la cuestion de la ciencia analítica: ¿sobre qué fundamento afirmamos que nuestro conocimiento de un mundo exterior y de objetos reales en este mundo tiene verdad real, esto es, que tal mundo exterior es real en sí, como lo pensamos? Nada adelantamos en esta cuestion con suposiciones ingeniosas, como la siguiente: «Todo este mundo que contemplamos es una produccion y representacion inmediata de nuestra fantasia comun humana, sensibilizada en la palabra, y en la cual todos somos creadores y espectadores á la vez de nuestro hecho comun.» O esta otra, hija del idealismo subjetivo de Fichte: «Se da un Yo absoluto, el cual, absolutamente obrando, pone primero la naturaleza, y de ella, volviendo en sí, pone los séres racionales finitos.» ¿De qué sirven á la verdad cientifica estas suposiciones? El hecho en que cada una se apoya;—«el mundo sensible es la obra de nuestra fantasia colectiva;»—«el mundo sensible es una posicion de la actividad del Yo absoluto,» pide ser probado tanto como la afirmacion de la conciencia comun, «se da un mundo real exterior;» y por ingeniosas ó elevadas que sean tales hipótesis, no tienen

para nosotros valor científico, ni deben apartarnos de nuestra ley de proceder: afirmar solo aquello de que estamos ciertos y sabidos, como de nosotros mismos.

Disimular la dificultad principal, lo han intentado algunos, pero en vano; mientras no prueben en principio que el pensamiento subjetivo tiene por su propia virtud y en el hecho de tal, fuerza de objetivo, esto es, de su opuesto relativo; y mientras no muestren de hecho que en los demás estados sensibles fuera del de la vigilia, y mientras duran, no creemos en la verdad objetiva del mundo que entre tanto contemplamos.

Cuando algunos dicen que «la *comparacion* de las sensaciones *entre sí* demuestra que son efectos de una causa distinta de nosotros, pues unas las *referimos* á un objeto externo, otras no... las primeras independientes de nuestra voluntad y sujetas en su existencia y en sus accidentes á leyes que nosotros no podemos alterar» (1), abusan, en primer lugar, de la palabra *demostrar*, que solo vale y se aplica del principio á la consecuencia, de lo superior á lo inferior; olvidan, además, la cuestion verdadera, á la que nunca alcanza la comparacion de las sensaciones entre sí, ni la relacion que de algunas de ellas hacemos nosotros á un objeto exterior; todo esto pasa dentro del sujeto, y nada tiene en sí mismo de objetivo, ni explica, por lo tanto, el tránsito de nuestra sensacion y pensamiento subjetivo al objeto fuera de mí; concluyen, por último, precipitadamente de que la existencia y leyes de algunas representaciones sensibles no puedan ser alteradas por nuestra voluntad, á que estas sensaciones son en nosotros efec-

(1) Balmes, *Filosofia fundamental*, l. 2.º, c. 4.º, n. 25 y 27.

tos de otros séres y representacion de estos séres mismos. En el sueño, en las fascinaciones de la fantasía, y hasta en la exaltacion poética, magnética ó mística, nada ó muy poco depende de nuestra voluntad en las representaciones sensibles, sin que por ello deduzcamos que son efectos de séres distintos de nosotros, sino que son estados y modificaciones nuestras.—Pero durante el sueño, se dice, las sensaciones están limitadas á un objeto, sin el concurso de muchas de nuestras facultades, y sobre todo sin reflexion sobre ellas, todo lo cual existe en la vigilia; luego esta clara distincion entre la vigilia y el sueño demuestra que las sensaciones de la vigilia atestiguan efectivamente objetos externos, las del sueño no (2). Distincion de intensidad la hay de ordinario entre el sueño y la vigilia; pero, además de que en el sueño puede llegar la representacion al grado de viveza, de comprension y de reflexion á que llega en la vigilia, y llega de hecho á veces, y hasta á la *distincion entre vigilia y sueño* mientras dormimos, no hay entre ambos estados diferencia en la cualidad principal: *la de certeza objetiva de la representacion sensible*; quedando, pues, entera la cuestion: ¿Por qué confiamos en el testimonio de la sensacion durante la vigilia, y no confiamos durante el sueño?; ¿no cabe pensar que lo que llamamos vigilia respecto al sueño en nuestro estado presente, sea respecto á otro estado, un sueño mas profundo?; ¿no sostienen los mismos que descansan en la veracidad inmediata objetiva de las sensaciones que: «si el carácter de la percepcion intelectual es conocer la realidad del objeto, cuanto mas se eleve la inteligencia, mas distante se halla-

(2) Id., id., id. c, 3.º

rã de la sensacion, pudiendo llegar caso en que las facultades intelectuales y las sensitivas sean incompatibles en un mismo sujeto (3),» en lo cual no se deja á la vida de sensacion y al testimonio de los sentidos mas valor que el de un sueño respecto á la verdadera vigilia, la de la inteligencia pura? —No hemos traído esto porque pensemos en ello como el filósofo citado, sino para mostrar cuán poco confia este en que la distincion de los estados de vigilia y sueño demuestre la verdad objetiva del testimonio de los sentidos. Es, en efecto, tan insegura esta confianza, que el mismo filósofo reconoce la gravedad de la cuestion en frases terminantes: «en la idea de la sensacion como puramente subjetiva no se encierra la idea de la existencia ó posibilidad de un objeto externo... la representacion de lo externo... la tenemos continuamente, sin que le correspondan objetos reales; mas ó menos clara, en la sola imaginacion durante la vigilia; viva, vivísima, hasta producir una ilusion completa en el estado de sueño (4).» Y, confirmando la experiencia por la teoría, dice: «cavílese cuanto se quiera, nunca saldremos de este círculo; siempre volveremos al mismo punto. El espíritu no puede pensar fuera de sí mismo; lo que conoce, lo conoce por medio de sus ideas; si estas le engañan, carece de medios para rectificarse. Toda rectificacion, toda prueba deberia emplear ideas, que á su vez necesitarian de nueva prueba y rectificacion (5).»

Tal es, en efecto, la cuestion capital de la filosofía: reconocer el principio que nos autoriza á dar valor objetivo

(3) Id., id., id. c. 31, n. 232.

(4) Id., id., l. 1.º, c. 23, n. 234.

(5) Id., id., id., c. 25, n. 248.

á nuestro pensamiento subjetivo; y sin embargo, los mismos que exponen con tanta claridad el estado de la cuestión, deducen precipitadamente la imposibilidad, no solo subjetiva, sino absoluta, de resolverla, y en vez de estudiar analíticamente el sugeto mismo y sus ideas, concluyen de una vez: «es evidente que el tránsito (del pensamiento subjetivo á la realidad objetiva) no puede explicarse por *motivos de raciocinio*, y que es preciso apelar al *instinto de la naturaleza*; luego hay un instinto que por sí solo nos asegura de la verdad de una proposición, á cuya demostración llega difícilmente la filosofía mas recóndita (6).» Ciertamente así contesta y aquí se encierra el sentido común, y en esto no yerra confesando su ignorancia, puesto que las palabras *instinto de la naturaleza* no tienen concepto racional, ni valen mas que en matemáticas vale la incógnita x de una ecuación. Pero el error del autor de la *Filosofía fundamental* está en dar al llamado *instinto de la naturaleza* un valor positivo para impedir y condenar toda ulterior indagación sobre este primer punto y el capital de la filosofía; en reducir al instinto de la naturaleza el principio de la verdad objetiva, es decir el fundamento de la filosofía misma. Verdad es que el mismo escritor no es consecuente consigo ni aun en este punto. «Esta correspondencia entre lo interno y lo externo es de la incumbencia del *juicio* que acompaña á la sensación, no de la sensación misma. Si los brutos objetivan las sensaciones, como es muy probable, el *instinto suplirá en ellos el juicio*, ó se hallarán en el mismo caso que el hombre *antes del*

(6) Id., id., id., c. 15, n. 158.

uso de las facultades intelectuales (7).» ; Parece imposible que el autor de la *Filosofía fundamental* haya levantado antes el instinto intelectual sobre la razon filosófica! Pero esto es poco; mudando luego de opinion, segun el asunto de que trata, da, no ya al instinto de la naturaleza ni al juicio, sino á los principios del *entendimiento puro*, la incumbencia de conocer la objetividad en sí misma: «un sér intelectual puro conoce lo que el mundo *es*; un sér sensible experimenta lo que *aparece*... Su existencia (del mundo externo) nos es conocida, no solo por los fenómenos, sino tambien por los principios del entendimiento puro, superiores á todo lo individual y contingente (1);» pensamiento feliz, que hubiera llevado al autor por el camino derecho, si hubiera pensado ó querido tomarlo. Le acerca, sin embargo, á este camino la fuerza de la verdad, aunque á costa de la consecuencia lógica: «la sensacion nada nos enseña, nada nos dice, fuera de lo que ella es, una simple afeccion de nuestra alma... la sensacion no sale de sí misma, no se extiende siquiera á las otras sensaciones... la *idea del ente* conduce al espíritu por todo linaje de séres, por lo corpóreo y lo incorpóreo, por lo real y lo posible, por el tiempo y la eternidad, por lo finito y lo infinito. Si algo sacamos de las sensaciones, si nos producen algun fruto intelectual, es porque reflexionamos sobre ellas, y la reflexion es imposible sin la idea del ente (9).» Esta es la verdad, ó á lo menos es un vago lineamiento del camino que conduce á ella; pero ¿cómo se concierta esta doc-

(7) Id., id., l. 2.º, c. 1.º, n. 1.

(8) Id., id., l. 3.º, c. 25, n. 178. y 179.

(9) Id., id., l. 5.º, c. 11, n. 76.

trina en un mismo libro y en un mismo filósofo con la anteriormente citada, que el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo no puede explicarse por motivos de raciocinio, y que es preciso apelar al *instinto* de la naturaleza, al que apenas llega la mas recóndita filosofía? ¿Qué autoridad puede merecer el pensamiento científico, cuando así se desautoriza á sí mismo en cuestiones que son la cabeza de todas las demás?

La consideracion de estas doctrinas relativamente opuestas, pero igualmente precipitadas y antifilosóficas; la hipótesis aventurera del *Yo absoluto*, y la irracional del *instinto de la naturaleza* como fundamentos de la verdad objetiva de nuestro conocimiento sensible, puede, aunque indirectamente, confirmarnos en lo hallado hasta aquí y en nuestra ley de proceder para la indagacion ulterior.

IX

CONOCIMIENTO ANALÍTICO DEL ESPÍRITU.

Enlace de indagacion.—Sentido de las palabras; órden de la cuestion.—Generacion de la percepcion del Espiritu; sentido de esta percepcion; relacion con la percepcion absoluta: Yo.—Relacion del cuerpo al Espiritu; dos determinaciones de esta subordinacion.—Primera determinacion; exterioridad, naturalidad, temporalidad del cuerpo; comunicacion, mediante nuestro cuerpo con los demás hombres.—Segunda determinacion; individualidad concreta del cuerpo; comparacion del mundo del sentido con el de la fantasia; inducciones sobre la relacion de la naturaleza con nuestro cuerpo, y del Espiritu con la fantasia; sobre el modo de subordinacion del cuerpo al Espiritu.—Cuestiones generales sobre la union del Espiritu con el cuerpo, con la naturaleza, con otros espíritus.

En la segunda cuestion, que ahora nos ocupa, de la ciencia analítica, á saber: Cómo que me conozco yo en particular; ó: Qué partes hallo yo en mí; hemos contestado al primer extremo de la pregunta, indagando cómo conocemos nuestro cuerpo, y juntamente, guiados por la cuestion misma, cómo conocemos la naturaleza y los otros hombres, nuestros semejantes en la esfera de nuestra sensacion. Resta considerar, bajo el mismo principio y ley de proceder, la segunda parte de la contestacion dada (v₁): *Yo soy espíritu.*

Observemos, ante todo, sobre el sentido de las palabras, que en sistemas filosóficos y hasta en usos frecuentes de hablar se distingue entre *espíritu* y *alma*, entendiendo por alma el espíritu en cuanto unido con el cuerpo, y mas determinadamente por algunos, en cuanto así unido es el principio animante y vivificante del cuerpo. Y aun no ha faltado quien hace al hombre compuesto de tres partes: espíritu, alma, cuerpo; sobre lo cual debemos antes considerar la composicion bimembre, como la mas simple, observando si es la verdadera y si es la suficiente, sin necesidad de nuevos términos y mayor composicion.

En segundo lugar, y sobre la cuestion misma, observamos que la contestacion: *Yo soy espíritu*, pertenece á la psicología, que tiene, como toda ciencia filosófica, dos partes. Primeramente, la psicología deductiva ó *à priori*, que deriva de un principio superior la esencia, propiedades y leyes del espíritu. En segundo lugar, la psicología experimental ó histórica, que observando y recogiendo las manifestaciones del espíritu en los individuos ó en la humanidad, y guiada por los conceptos lógicos aplicables á toda experiencia, ordena clasificaciones, formula definiciones, determina facultades, relaciones, leyes de vida; en una palabra, construye una ciencia experimental del espíritu, aunque tambien racional, hasta donde alcanzan nuestros medios de observacion. —Segun esto, la indagacion en que vamos á entrar no pertenece á la primera parte, sino mas bien á la segunda, y á su primer capítulo, observando las percepciones puras inmediatas permanentes, en que el espíritu se conoce á sí mismo (no las manifestaciones sucesivas y mudables), y esto para reco-

nocer, si es posible, el fundamento de la verdad objetiva de nuestro conocimiento, no para construir la ciencia entera psicológica.

Reduciendo, pues, á sus términos mas sencillos la cuestion presente, preguntamos : ¿Cómo que me reconozco yo respecto á mi cuerpo, á distincion de mi cuerpo? A esto contestamos : Yo me distingo de mi cuerpo como *yo mismo*, y en esta distincion quedo de mi parte yo propio, puramente yo. Luego la distincion de mí á mi cuerpo es la de Yo mismo á lo otro que yo, y es la primera y mas inmediata que hallamos aquí. Pero esta percepcion : Yo me distingo como *yo mismo* de mi cuerpo, no contiene esta otra : Yo estoy y existo sin mi cuerpo; porque ni dice esto la percepcion, ni yo recuerdo estados de existencia mia puramente espiritual sin cuerpo. Tampoco se contiene lo contrario : Que yo no pueda existir sin mi cuerpo; porque del hecho actual, que yo no pueda separarme de mi cuerpo, no se infiere que no pueda yo haber existido, ó no pueda existir en algun tiempo, sin él; por ejemplo, á su muerte.

Lo único, pues, contenido en la percepcion : Yo me distingo — como yo — de mi cuerpo — como lo otro inmediato — es lo siguiente : Yo me reconozco ser el mismo, el mismo sugeto, aun sin mirar á mi cuerpo, como el opuesto á mí, quedando todavía yo mismo, subsistiendo en mí propio, y en esta pura percepcion me llamo yo : espíritu — el espíritu. Pero este propio subsistir del espíritu, aun sin mirar al cuerpo, no es una subsistencia aislada, sino (por el supuesto de la distincion) una subsistencia conjunta, una *consubsistencia*; porque yo atribuyo á mi cuerpo en sí una propia subsistencia natural, y reconociendo aquí

que yo aun en la distincion con mi cuerpo soy y quedo yo mismo —el espíritu, es visto que yo subsisto junto con mi cuerpo, y sobre esto recae el sentido de la percepcion actual : Yo me distingo como Yo mismo de mi cuerpo —como lo otro inmediato—y en esta distincion soy espíritu.

Recordando ahora que en la percepcion absoluta : Yo (v) me conozco uno, el mismo todo Yo enteramente, antes de la reflexion y distincion de mi cuerpo á mí; luego en la percepcion absoluta Yo nos conocemos en una única, una misma y entera subsistencia, en la cual percibimos mi subsistencia y sustantividad como espíritu, á distincion y en union tambien con la sustantividad de mi cuerpo, en cuya union yo me conozco y me llamo hombre —*el hombre*.

Pero en esta percepcion : Yo á distincion de mi cuerpo, y respecto á él soy yo mismo, y en esta razon soy el espíritu, queda un vacio esencial. ¿De qué modo, pues, me distingo yo respecto á mi cuerpo, como el opuesto inmediato á mí; ó en una palabra : ¿cómo se distingue el cuerpo del espíritu? ¿Es el cuerpo coordinado y tan principal en *mí* como el espíritu; ó es el espíritu el superior, el cuerpo el inferior, y como accesorio al espíritu; ó, al contrario, ¿es el espíritu el inferior, como una parte ó funcion, la mas excelente acaso, del cuerpo? O por ultimo, ¿se puede decir que *Yo* soy el absoluto y el superior, y debajo de esto soy luego un compuesto de dos partes integrantes : el espíritu de un lado, el cuerpo de otro?

Importa mucho notar estos extremos, todos concebibles bajo la percepcion Yo y en la idea de relacion ; porque de cada uno de ellos han procedido diferentes doctrinas y sis-

temas religiosos ó filosóficos en la humanidad. Si el hombre reconoce el cuerpo, no como mero instrumento de los fines del espíritu, sino como sér propio y sustantivo, con mérito y dignidad y fines propios tambien al lado de los del espíritu, respetará su cuerpo, educándolo, rigiéndolo con arte armónico por motivo de él mismo y de su natural dignidad, cultivará su salud y sus fuerzas y aun su belleza como un ejemplar y espejo individual de la naturaleza toda, y al mismo tiempo y bajo esta condicion, órgano tambien de la belleza y vida del espíritu. Si, al contrario, este mismo hombre mira el espíritu como una parte y funcion, aunque la mas delicada y excelente, del cuerpo, se inclinará fácilmente á su cuerpo y al goce material con amor desordenado, exclusivo, cultivando el espíritu solo ó principalmente para el servicio del cuerpo, para la utilidad material, en la que se encierra, segun él, toda realidad, todo placer y dolor; no reinará justicia y armonía entre el cuerpo y el espíritu, sino despotismo y pasion. Contraria á esta será la máxima y la conducta del que mire el cuerpo como pura materia y mecanismo allegado al espíritu para solo los fines de este, pero sin mérito ni dignidad, ni fin propio. Este espíritu, solo consigo, se apasionará de sí mismo, verá en el cuerpo un impedimento á sus fines ideales y que sufre por necesidad, mirándolo como enemigo tentador ó como prision y castigo, ó cuando mas, como cosa de menos valer y despreciable, cuyo comercio nos mancha, cuya sombra nos empaña, y cuya muerte, aun sufriendo resignados su compañía, debemos desear para recobrar la libertad del espíritu.—Así, segun entienda el hombre estas relaciones inmediatas, entenderá y obrará en todas sus ulteriores relaciones, por toda

su vida. Hoy mismo, ¿qué causa, entre otras cosas, el vacío aterrador y la perturbacion interior de la vida moral, sino que, enseñados por la historia pasada á desestimar el cuerpo, no sabemos ahora estimarlo ni respetarlo como una parte integrante y condicion de nuestro destino; que ni podemos someternos á la historia pasada, ni sabemos todavía regirnos en la presente?

Y en las manifestaciones de esta relacion inmediata en cada hombre, vemos que el niño no parece apercibirse de esta distincion interior, siguiendo cada vez la última inclinacion, egoista ó generosa, del cuerpo ó del espíritu, todo de simple impulso, sin reflexion ni ley constante, hasta que secretas oposiciones y luchas le advierten de la dualidad interior que lleva consigo y que debe entender y regir ordenadamente durante su vida. Si sabiendo esto, no se aplica á conocerse (á entrar en sí) y á conservar su unidad y libertad en el movimiento, ya encontrado, ya acorde, del sentido y del espíritu; si se deja ir al ímpetu del sentido, acaba por servirle, olvidando el espíritu, su dignidad y sus fines, y aun huyendo de ellos ó haciéndose su enemigo de conjura con el sentido. Y si en tal estado, por ocasiones exteriores ó interiores, reconoce esta esclavitud y degradacion en que ha caido, suele á veces convertirse todo al lado opuesto, á aborrecer su cuerpo, á huir del sentido y mirar la vida presente como tormento y castigo; ¡él mismo se castiga sin saberlo, y se contempla esclavo, teniendo en su mano la llave de la cadena, aunque sin saberlo tampoco! — Estas consideraciones pueden interesarnos en el conocimiento de las verdaderas relaciones del espíritu con el cuerpo, segun nos las muestra la percepcion inmediata en el principio de la ciencia analítica.

Hemos visto que Yo me conozco , en percepcion simple absoluta , como uno , el mismo todo Yo enteramente , y reflejando en esta percepcion , yo me distingo luego como *yo mismo* de mi cuerpo en mí , en parte de mí , y en esta precisa distincion me llamo espíritu — *el espíritu*. Luego yo mismo soy el espíritu , y no soy otra ni mas alta cosa que espíritu , porque yo no soy mas que el que me sé inmediatamente á distincion de mi cuerpo en mí. Luego el espíritu es el inmediato absoluto y el primero en esta distincion , el superior; el cuerpo es el segundo en la misma distincion , el segundo-relativo , el subordinado. No decimos con esto que el cuerpo no sea mi cuerpo y me pertenezca , sino solo que yo me distingo de él , y me distingo precisamente como *yo mismo* , y en esta voz refleja respecto á mi cuerpo soy el espíritu. Fuera de estos dos términos y séres , no hallo otro tercero en mí , puesto que todo lo ulterior que me atribuyo , lo refiero definitivamente al cuerpo ó al espíritu , ó á la relacion entre ambos.

Determinando , pues , interiormente la percepcion absoluta Yo , hallamos que el espíritu es el inmediato y primero , el superior; el cuerpo es el segundo-relativo , el subordinado por consiguiente. ¿ Cómo , pues , es el cuerpo el subordinado al espíritu ; con qué modo de subordinacion ?

En primer lugar , yo no identifico mi cuerpo conmigo mismo , ni aun me lo atribuyo enteramente como mi engendro ó mi propiedad (como me atribuyo las creaciones de mi fantasía); porque aunque digo , en parte con verdad , mi cuerpo , mi cabeza , mi mano , considero todavia el cuerpo como sér y sugeto propio en sí , como un individuo de la naturaleza , á la cual y al mundo de sus creacio-

nes, y á esta individual de mi cuerpo, contrapongo yo continuamente el mundo de mi fantasía, que yo contemplo mas vivamente en el sueño, en el poema ó en las fascinaciones de la vigilia.

En segundo lugar, el cuerpo se manifiesta como material, concreto, encerrado en lugar y tiempo cierto; pero yo mismo no me conozco encerrado en estos límites naturales; yo repugno pensarme como una masa adherida, ligada en solidaria concrecion, circunscrito en un lugar y tiempo cerrado, aunque puedo yo engendrar y contemplar en mi fantasía todas estas determinaciones de lugar, tiempo, fuerza y demás, y así lo hago continuamente.

— Consideremos por menor ambas determinaciones.

Sobre la primera, hemos reconocido en percepciones anteriores (vi) que el cuerpo, como un individuo singular dentro de la naturaleza y de procesos naturales, nace, crece, vive mediante condiciones y entre seres naturales, y con ellos mismos decae y muere, mostrándose, pues, en omnilateral dependencia (subcondicionalidad) de la naturaleza, como la parte en el todo. De nuestra parte, además, sabemos que yo no doy á luz mi cuerpo (aunque puedo reproducirlo y contemplarlo en mi fantasía), sino que lo encuentro puesto y dado en la percepcion del sentido; deduciendo de todo que el cuerpo se reune de otra parte conmigo, como el segundo inmediato despues de mí —yo mismo y el primero.

A la verdad, de que mi cuerpo, como individuo natural, nace y muere en el tiempo, no inferimos que la naturaleza, como el todo de que el cuerpo es la parte y como la productora inmediata de sus criaturas, nace y muere en el tiempo, para lo cual deberiamos poseer la idea real

de la naturaleza, idea que ahora nos falta. Tampoco desconocemos por la temporalidad de su vida la propiedad de ser y la dignidad del cuerpo, como el organismo mas perfecto entre sus semejantes naturales, y en el cual (en sus sentidos) nos revela la naturaleza su vida interior, siendo en todo ello el cuerpo el centro y mediador dinámico entre la naturaleza y Yo mismo — el espíritu. Y que la dignidad y belleza del cuerpo no desdice, en su género, de la del espíritu, lo damos á entender cuando vestimos con apariencia corporal los mas bellos ideales que concebimos (cuerpos de ángeles). A esto se añade que nosotros, á lo menos en el estado presente, solo mediante los cuerpos comunicamos con otros espíritus en la sociedad humana.

Esto último precisamente, que mi cuerpo es el único que comunica inmediatamente conmigo, y los otros cuerpos y espíritus humanos solo mediatamente, es aquí un hecho notable, digno de consideracion. Mientras yo atiendo á mis sentidos, contemplo mi cuerpo en perspectiva, como hacia fuera de mí (de mi fantasía) en lugar cierto exterior, mas no como enteramente fuera, sino como en parte interior y ligado inmediatamente conmigo. Pero los cuerpos de otros hombres, en nuestra esfera de sensacion, aparecen, no solo como exteriores á nosotros mismos, sino exteriores á nuestro cuerpo, *lejanos*, y yo con ellos no comunico inmediatamente ni penetro en ellos, en su propio lugar; sino solo recibo en mí los estados de mis sentidos, influidos, segun yo induzco, por los cuerpos de otros hombres y demás objetos de la naturaleza. Segun esto, pues, se contemplan los hombres *recíprocamente* exteriores y lejanos, como espíritus y como cuerpos: como

espíritus, porque cada espíritu está inmediatamente en sí, en su conciencia y fantasía, no en la de otro, ni otro en la suya; como cuerpos, porque cada cuerpo en su lugar rechaza entre tanto todo otro cuerpo, siendo para sí mismo y de sí al rededor el centro de los lugares y las distancias, refiriéndose á él los demás cuerpos solo en perspectiva (en segundo término). Hallándose, pues, los hombres en esta recíproca exterioridad, como espíritus y como cuerpos, se conocen en el comercio humano como respectivamente *iguales*, cada uno absoluto en su propiedad de ser, y en su lugar, cada uno como el centro de sus relaciones.

En este resultado, el único á que nos autoriza el principio analítico, es muy notable que los cuerpos humanos se manifiestan, sin embargo de su relativa exterioridad, reunidos en el medio comun y continuo de la naturaleza; que influyen inmediatamente unos sobre otros, y todos se ligan en indivisa continuidad, mediante la generacion natural en un individuo superior de su género—el linaje humano, propagado en generaciones sucesivamente contenidas desde un primer tronco por estirpes y líneas, en correspondencia, segun pensamos, con una procesion sistemática espiritual hasta cada último individuo espiritual-natural, hasta cada hombre. Pero esta union y propagacion continua en el espacio y el tiempo (en Sociedad y en Linaje) no se manifiesta en el espíritu ni en el comercio espiritual, como se manifiesta en el cuerpo y en el mundo natural. Los hombres, á lo menos en el estado presente, no comunican inmediatamente en sus espíritus como en sus cuerpos; de modo que en el comercio espiritual que pertenece á nuestro ser mas propio é íntimo y el superior, nos hallamos, hoy por lo menos, en union imperfecta y

lejana. Sobre este punto volverémos luego; veamos ahora la segunda determinacion indicada arriba.

Hemos visto en análisis anteriores (vii) que yo, como espíritu, llevo conmigo donde quiera un mundo interior-sensible en la fantasía, mundo propio á cada espíritu y dentro del cual puedo yo producir y reproducir todo lo individual que quiero, como el creador original y el único inmediato espectador; nadie en mi lugar puede mirar en mi fantasía ni obrar inmediatamente en ella como en mi cuerpo ó en mis sentidos puede hacerlo. Igualmente, así como mi espíritu no puede obrar inmediatamente en la naturaleza, producir en ella fuerzas nuevas, crear nuevos cuerpos, menguarlos ó modificarlos (como lo puede y lo hace dentro de sí misma la naturaleza), así tampoco puede la naturaleza obrar inmediatamente en mi mundo de la fantasía, ni producir algun nuevo engendro ó mudanza en ella, sino mediante mi espíritu, el único creador original en este mi mundo interior.

Cuando observamos anteriormente (vii) cómo formamos el conocimiento sensible-exterior, reparamos entonces en este mundo íntimo de la fantasía, en cuya creacion individual y continua, y sin interrumpirla, recibimos é incorporamos los estados aislados del sentido, hasta forjarnos un engendro vivo, sensible, interior-exterior, determinado segun todos los modos naturales, el espacio, el tiempo y demás, y que trasladamos representativamente afuera, guiados por la impresion del sentido, quedando, sin embargo, en nosotros á disposicion del espíritu, y aun á veces reproduciéndose de improviso en la fantasía con propia fuerza y vitalidad. — Observamos tambien entonces que hasta la materialidad ó corporalidad es contem-

plada inmediatamente en la fantasía, no vista por el sentido; porque las notas distintivas de la materialidad—adherencia y continuidad de partes, localidad—son conceptos del entendimiento, no sensaciones, y *la continuidad* misma de lo material solo cae bajo la continuidad de la fantasía, no bajo la aislada y singular sensación cada vez. Por esto observamos que el espíritu con el entendimiento puro, sin la fantasía, nunca pudiera llegar hasta el sentido y sus estados, á fijarlos, recibirlos en sí, asimilárselos en una reproducción interior; á interpretarlos, por último, sujetándolos á conceptos precisos del entendimiento, para formar, en conclusion, un conocimiento del objeto individual—esta piedra—aquel hombre.

Sobre esto, y para nuestro propósito actual, añadimos ahora que nuestro mundo ideal-sensible de la fantasía encierra mucho mas y de diferente modo que las determinaciones antedichas (individuaciones) del espacio, el tiempo, la fuerza y demás modos naturales, en los que recibimos asimilándonos y reproduciendo en nosotros los estados del cuerpo. Nosotros individualizamos en la fantasía ciertos y determinados pensamientos, sentimientos, voluntades, todos los estados de nuestro espíritu y hasta las mas puras ideas de la razón, que nada tienen de corpóreo, aunque bien podemos determinarlas hasta hacérselas interiormente sensibles y fijas, y *prestarles* con cierta verdad de *analogía* apariencias corporales (la imágen, la metáfora, la alegoría, el símbolo, etc.). El Mundo del Arte, ya sea el arte religioso ó moral, ó científico ó poético, es un ejemplo y manifestación de esta relación del entendimiento puro con la fantasía en el espíritu.

Esto sentado, comparemos por un momento el mundo

de la fantasía con el mundo del sentido, completando al paso lo dicho (vii) sobre nuestro conocimiento de la naturaleza, y sacando de todo las inducciones legítimas sobre el modo de subordinacion del cuerpo al espíritu, segun podemos conocer bajo el principio de la ciencia analítica.

En primer lugar, yo mismo soy el productor de los estados de mi fantasía, y sé, del lado opuesto, que los estados de mis sentidos no los produzco yo. Y pues estos estados mudan en sí, segun muda el objeto al que yo infiero sobre la base de ellos mismos, y tienen una cierta subsistencia y duracion en el tiempo, induzco yo por analogía con mi propia creacion en la fantasía, que se da objetivamente un fundamento comun de tales estados y modificaciones, una naturaleza que produce dentro de sí con entera determinacion sus individuos naturales, así como yo mismo produzco y determino en mi fantasía engendros individuales, que traslado luego á la naturaleza, y esta recibe en sí mediante el sentido y las fuerzas naturales (en el mundo del arte). Porque, aunque yo no produzco mi cuerpo ni puedo mudar inmediatamente los miembros ni estados de mi cuerpo ni de ningun objeto natural, puedo yo, mediante mis sentidos y las fuerzas orgánicas causar efectos en él mismo y en la naturaleza, conforme á mi idea; puedo grabar en ella permanentemente ideales de mi fantasía, que la naturaleza recibe bien en sí y reproduce y conserva, sin interrumpir, por esta intervencion mia en ella, sus leyes, sus creaciones y procesos propios. De todo lo cual induzco yo que la naturaleza es un sugeto propio de sus estados y procesos, y creador de sus productos, como yo lo soy de los míos en la fantasía; pero con tal ley, que la produccion de la naturaleza concierta anticipadamente

con la producción del espíritu y la recibe é incorpora armónicamente en sí.

En segundo lugar, de la misma manera que se refiere la fuerza de mi fantasía en cuanto encierra en sí y produce engendros sensibles (phantasmata) con cada particular engendro, y últimamente con este mi cuerpo, de esa manera se refiere la naturaleza y la fuerza de la naturaleza en cuanto encierra en sí individuos naturales (criaturas) con cada último de estos individuos y con mi cuerpo como uno singular entre ellos. Así, pues, como mi mundo de la fantasía contiene y puede producir otros y diferentes engendros que este ó aquel actual, sin agotarse ni menguarse por sus creaciones (1), así la naturaleza puede producir y produce muchos mas y diferentes individuos que este ó aquel particular, que mi cuerpo por ejemplo, sin agotarse ni menguarse en su potencia creadora.—Además, así como no debo decir que yo mismo, porque soy el creador de todo lo individual-sensible en mi fantasía, bajo las formas del espacio y el tiempo, sea yo material corporal, tampoco puedo decir que la naturaleza, como la fuerza productora de sus individuos y de este mi cuerpo, sea por ello pura materia y cuerpo, y no mas ni otra cosa que esto. Luego no estamos autorizados hasta aquí para afirmar que la naturaleza es puro cuerpo, y como tal,

(1) En el mundo del arte, por ejemplo, siente muy viva el poeta y el artista esta fuerza creadora. El ideal de su obra nunca le aparece aislado, sino acompañado de un mundo entero de ideales en relación con el predominante. Y este mismo ideal puede determinarse, no solo en la obra individual de arte que ejecutamos, sino en otras infinitas que de diferente modo expresarían el mismo ideal, y que el artista realizaría como el primero, si tuviera tiempo y fuerza y medios naturales.

inerte, sin vida ni espíritu propio, ó que el espíritu es puro espíritu sin cuerpo; antes renace aquí la cuestion capital: qué es en realidad y absolutamente la naturaleza; bajo qué concepto real la hemos de definir; para lo cual hemos visto que no basta la percepcion Yo, ni las percepciones aisladas, singulares de la naturaleza en nuestros sentidos.

Contra esta comparacion entre el mundo de la fantasía y el mundo del sentido, puede observarse que el mundo de la fantasía es una vana ilusion del sueño, mientras el del sentido es real y efectivo, y por lo tanto, son ambos incomparables entre sí.—En el contenido de unos y otros, y en el efecto que nos causan, son de la misma cualidad los engendros de la fantasía que los objetos del sentido: individualidad sensible en determinado lugar, tiempo y demás accidentes; por esto podemos asimilarnos y reproducir en la fantasía la impresion del sentido. Pero es lo notable que yo no salgo de mí al objeto exterior, ni lo veo en él mismo, ni penetro en su materialidad, en su tiempo ni en su lugar, sino que yo recibo en mi fantasía y reproduzco los estados de mis sentidos, y entonces traslado afuera la representacion interior, como queda explicado (vii). ¿Cómo, pues, ó sobre qué fundamento afirmamos que el objeto del sentido es mas real y efectivo que el de la fantasía, ó que el mundo exterior-sensible de la naturaleza es mas real y verdadero que el mundo interior-sensible del espíritu? ¿Qué realidad, qué continuidad y objetividad podríamos atribuir á los estados pasajeros singulares del sentido, si no los incorporáramos en nuestra fantasía, y no los refiriéramos, mediante conceptos del espíritu, á una causa análoga á la sensacion? El

sentido, es verdad, nos pone en comunicacion con el mundo de la naturaleza, y es en lo tanto base verdadera de nuestro conocimiento exterior; pero este mundo de la naturaleza lo contemplamos dentro de nosotros con la fuerza de nuestra fantasía, y con ella misma lo objetivamos, trasladándolo como hácia fuera (en perspectiva), no lo vemos desde luego fuera de nosotros. Léjos, pues, de deber á la sensacion de fuera hácia nosotros esta contemplacion, la debemos á la accion de la fantasía, de nosotros como hácia fuera.—No por esto subsiste menos la oposicion de ambas esferas, segun lo dicho antes, y yo mismo distingo en mi fantasía la produccion espontánea y original de la asimilacion y reproduccion ocasionada por los estados del sentido.

De las observaciones hechas hasta aquí, sacamos una induccion capital sobre el modo de subordinacion del cuerpo al espíritu. Subordinando yo mi mundo de la fantasía á mí mismo, como el creador y artista de este mundo, y subordinando aun dentro de la fantasía la esfera sensible corporal de ella, que se asimila y reproduce en sí la sensacion, á esferas superiores de la misma fantasía, subordino yo igualmente, no mas ni menos, mi cuerpo á mí, esto es, *al espíritu*, puesto que este cuerpo es homogéneo, coordinado (asimilable) á la esfera sensible de mi fantasía, y por tanto, es de un sér y modo de ser con ella. A esto se añade, segun observamos en la primera determinacion, que mi cuerpo, á distincion del mundo de la fantasía y sus engendros, me aparece siempre como hácia fuera y en parte exterior, *colateral*, como un individuo particular en la naturaleza. El cuerpo nace, crece y decrece en el tiempo, hasta resol-

verse en los elementos y fuerzas generales de la naturaleza, ni mas ni menos que los engendros de mi fantasía nacen, crecen y mueren en el tiempo. Y aunque el individuo natural muestra en su vida una subsistencia, continuidad y gradacion regular, que no hallamos de ordinario en los engendros puros de la fantasía, esta diferencia en el modo de ser de unos y otros (que consideraremos en su lugar) no toca á su individualidad temporal; ambos nacen, crecen y decrecen, mudan y pasan.

En las consideraciones hechas hasta aquí tocante á la relacion del cuerpo con el espíritu, nos ha servido de criterio y guiádonos solo el principio analítico. Mas por lo mismo se han despertado al paso algunas cuestiones importantes para el ánimo y para la vida, y que debemos apuntar aquí por su órden.

Sobre la relacion del espíritu con el cuerpo se pregunta : ¿De dónde nace esta union inmediata entre ambos, quedando, sin embargo, cada uno propio y subsistente en sí, en medio de la union? Además, ¿es absolutamente necesario que yo esté unido solo con una parte de mi cuerpo, no con todo él; solo, por ejemplo, con el extremo del nervio óptico en el ojo, con el extremo del nervio acústico en el oído, y así en lo demás, viviendo fuera de esto mi cuerpo su vida propia, sin comunicarla inmediatamente al espíritu, como en los sentidos? ¿Por qué respiro yo sin necesitar quererlo, y sin embargo, puedo suspender y moderar la respiracion; pero veo inmediatamente la iluminacion del ojo y las maravillas que encierra, y mando en él mas eficazmente que en todo lo demás? ¿Por qué muevo yo como quiero mis brazos y mis piés, pero mi corazon, mi estómago y demás miembros no los puedo mover?

¿Por qué no veo yo inmediatamente los estados de los demás órganos de mi cuerpo, ni penetro en ellos como en los extremos nerviosos de mis sentidos, sino que para conocer el resto de mi cuerpo necesito yo el discurso y la ciencia sobre la experimentacion exterior?—Y en la comunicacion del espíritu con la naturaleza, se pregunta: ¿es absolutamente necesario, y lo único posible, que el espíritu comunique con la naturaleza solo mediante su cuerpo individual, y que no pueda comunicar, aun sin este intermedio, con la misma naturaleza, así en el conocer, como en el sentir y en el obrar, como ahora comunica con una parte de ella—nuestro cuerpo en una parte de su sistema nervioso? Ahora, por ejemplo, ve el espíritu solo el extremo del nervio óptico en el ojo dentro del cuerpo; en otro lugar del cuerpo ni fuera nada ve inmediatamente, salvo tal cual chispa vaga en fuertes conmociones; pero ¿es imposible que en una union mas íntima y llena vea el espíritu tambien los cuerpos de la naturaleza en su propia iluminacion; por ejemplo, la luz misma del cristal, la diafanidad misma del agua, como ve inmediatamente la pupila iluminada?—Y sobre el comercio del espíritu con otros espíritus, se pregunta: ¿es imposible que los hombres comercien en sus espíritus intuitivamente, así en conocer como en sentir y obrar? En nuestro estado presente cada espíritu comunica inmediatamente solo con el mundo de su fantasía, en el cual ningun otro espíritu penetra ni influye con propia virtud, sino mediante la naturaleza y el sentido; ¿es, pues, este modo de comercio, imperfecto y lejano, el único posible entre los espíritus, é imposible que otro espíritu comunique inmediata, directamente conmigo en mi fantasía; que, por ejemplo, bajo

una union mas íntima de mi espíritu con mi cuerpo y con la naturaleza, los espíritus humanos se unieran tambien con mas íntima y entera union que la presente? Y si los espíritus individuales se unen y proceden unos de otros en una relacion semejante, aunque por otro estilo, á la de los cuerpos, que proceden unos de otros en la generacion natural, como algunos han pensado por analogía (aunque nosotros nada sabemos), ¿es imposible que los espíritus se reconozcan alguna vez inmediatamente como miembros de un reino espiritual, contemplándose á manera de los rayos de un mismo sol central?

Veamos por qué nos ocurren estas preguntas; bajo qué supuestos las hacemos. Es manifiesto que para ellas tenemos presentes ciertos conceptos anticipados; por ejemplo, la idea de una vida toda interior, llena é íntima en todas sus relaciones, y cuyos individuos se unen por todos los modos posibles de union. Hallando esta idea racional en sí, deducida de la idea de unidad y de union, y en general posible, afirmamos que esta idea de la vida debe ser real y efectiva alguna vez, y afirmamos además que tal vida seria mas verdadera y perfecta que la presente histórica, porque la interior relacion y union é influencia entre los séres se extenderia mucho mas y mas intensamente sobre nuestro cuerpo, sobre la naturaleza, sobre otros espíritus, que hoy se extiende y obra en los extremos límites en que la observamos. Y con esta exigencia del pensamiento conciertan el anhelo profundo del corazon y los bellos ideales de la fantasía.

Nada, sin embargo, sabemos de cierto en la percepcion analítica sobre la realidad de esta idea de la vida, ni aun sobre su posibilidad en algun tiempo ó lugar; y solo nacen

y se agolpan á nuestra mente cuestiones sobre cuestiones para la indagacion ulterior, que debe hacerse, no sobre suposiciones ideales, sino sobre verdad cierta y sabida. Para poder contestar algo sobre estas cuestiones, aun solo sobre la posibilidad general de una vida como la concebimos, deberiamos tener la idea real de la naturaleza, como absoluta en su género; deberiamos saber que la idea de una vida real, en sí llena é íntima en todas sus relaciones, tiene valor de verdad; mas para esto carecemos hasta ahora de un conocimiento superior al de la percepcion inmediata en que se encierra la ciencia analítica. Por lo mismo, no podemos dar importancia filosófica á experiencias de una comunicacion mas íntima que la ordinaria (por ejemplo del espíritu con el sistema nervioso, en los estados magnéticos), aunque atestiguadas por personas fidedignas, porque no pasando tales hechos de la experiencia individual, no tienen el valor de hecho comun-científico. Solo, pues, nos es lícito notar sucesivamente las cuestiones que hacemos, y los supuestos mentales bajo que las hacemos, evitando toda afirmacion precipitada sobre ideas subjetivas mientras no conozcamos un fundamento cierto de ellas; pero notando y recogiendo ordenadamente estas ideas, para hallar en su lugar sobre base cierta, si es posible, una contestacion científica á las cuestiones que se despiertan en nosotros ante la limitada realidad presente.

X

PERCEPCION ANALITICA DEL TIEMPO.—EL MUDAR.

Resúmen de lo anterior.—Propiedades particulares del Yo ; propiedad comun á todas : el mudar.—Concepto del mudar; lo otro y diferente en la misma cosa; ejemplos.—El sugeto permanente de las mudanzas; los estados mudables entre si; su relativa exclusion, la propiedad permanente en medio de ellos.—El mudar es afecto á la *individualidad* de estado, no á la propiedad ni al ser del sugeto.—Percepcion del mudar en nosotros; descripcion del hecho; forma del juicio analítico en esta propiedad; distincion y relacion de los términos de este juicio; inmutabilidad del Yo en sus propiedades fundamentales.—El mudar mismo y la ley de mudar cada propiedad es permanente en mi, solo es mudable en la intension y en el modo.

El resultado de la percepcion analítica sobre las relaciones del espíritu y el cuerpo, es el siguiente: Yo, como todo y el mismo, soy el espíritu y poseo como espíritu la fuerza de la fantasia, que es, en parte, fuerza y produccion (Mundo) sensible coordinada al cuerpo y á la sensacion, y subordinada á mí como el creador y el artista de mi mundo interior. Pero yo mismo no soy el cuerpo, como parte de la naturaleza, aunque el cuerpo me está intimamente unido como mio, y mediante el cuerpo, se une conmigo, la naturaleza, y en ella se reunen conmigo otros espíritus

y yo recíprocamente con ellos en la sociedad humana: soy hombre. — Así, yo mismo soy el espíritu, y en el sentido explicado, soy cuerpo también, y en la unión de ambos, y reunión (sociedad) mediante ellos con otros espíritus en la naturaleza soy hombre. Esto es lo que la percepción analítica puede contestar á la primera parte de la segunda cuestión: Que es el Yo dentro de sí, *interiormente*.

Mas esta misma cuestión abraza un segundo aspecto sobre el de variedad de partes distintas en mí; á saber, el de variedad de propiedades bajo la cuestión: Qué propiedades conozco yo en mí. — En parte contesta á esto el sentido común, afirmando que yo pienso, siento, obro, yo mismo, no otro por mí. Pero aquí debemos conocer todas nuestras propiedades con certeza científica y ordenadamente. — Ya antes hemos conocido propiedades nuestras: que yo soy uno, el mismo todo Yo; pero estas propiedades primarias y comunes dicen lo que yo soy todo por todo, todo en uno; no dicen lo que yo soy particular y determinadamente, que es lo que aquí buscamos al considerarnos en nuestro interior, dentro de mí como el todo.

Sobre esto encontramos desde luego, que mis propiedades están sujetas á mudanza de un estado propio á otro igualmente determinado, continuamente. Por ejemplo: *Yo pienso*; esta es una propiedad mia; pero, yo pienso cada vez un determinado pensamiento sobre esto ó aquello, y no pienso entre tanto otra cosa; ninguna vez pienso yo todas las cosas ni por todos los modos del pensar. Yo siento también; pero siento cada vez este actual y único sentimiento, y no otro entre tanto; ahora me intereso por un objeto, luego por otro; ahora viva, luego débilmente; nunca siento yo en un acto todas las cosas, ni con toda la sen-

sibilidad. Lo mismo hallamos en el querer y la voluntad; ahora me nuevo, queriendo, hácia este fin, luego hácia otro, y otro sin cesar; en ningun acto quiero yo todas las cosas ni de todos los modos.

Si, pues, todas nuestras propiedades tienen de comun esta del *mudar*, conviene conocernos ante todo en tanto que mudamos, y en esto hemos de considerar primero lo que entendemos por mudar y mudanza, observándonos luego en nuestro hecho propio en tanto que mudamos. Preguntamos, pues: ¿qué es el mudar, y cómo mudo yo? Y, como el concepto del mudar estriba todo en el concepto de *otro—lo otro*, indagemos este concepto préviamente.

Entendemos por *lo otro* una cualidad relativa entre términos, el primero de los cuales no es lo que es el segundo, y este, asimismo, no es lo que es el primero; cada uno es recíprocamente *el otro* de su relativo. Así, la línea recta es *otra* línea que la curva, y la línea curva es, en el mismo respecto, *otra* que la recta, á saber: la línea recta es una cierta extension en direccion uniforme, y esto precisamente no lo es la línea curva, sino una cierta extension en direccion variable, lo cual precisamente no lo es la recta, como recta. Luego, en tanto que el primer término no es lo que es el segundo, decimos de él y á su vez del primero, que es otro y diferente, relativamente otro, y ambos son recíprocamente otros, opuestos.

Mas el sér cada uno de los términos el otro de su relativo estriba precisamente en ser bajo algun respecto el mismo que el otro, ó si no, la diferencia relativa no recaeria sobre nada, no tendria razon. Por ejemplo, la línea recta y la curva son igualmente una extension con cierta direccion, y sobre este comun sér de ambas recae

precisamente aquello diferencial en que cada una es respectivamente la otra, esto es, la otra debajo y dentro de ser la misma, la otra en la identidad. Así, en el mismo ejemplo, el ser otra la línea recta en su rectitud que la línea curva en su curvatura, recae precisamente sobre que ambas son y quedan idénticas en ser una extensión con dirección cierta, á saber, *constante* en la recta, *variable* en la curva. Luego, dos términos son, cada uno, respectivamente el otro debajo de ser en alguna razón idénticos, cuya identidad se determina diferentemente en ambos.

Esta relación de ser otro — *la diferencia*, vale igualmente de seres temporales, ó no-temporales — eternos. El triángulo es, en su figura, otro que el cuadrado, y lo es sin mirar al tiempo, en la pura razón de ser el uno triángulo y el otro cuadrado — eternamente: la verdad es otra que la mentira, y esto en la pura esencia de la relación — eternamente. Pero, un hombre, siendo el mismo hombre, es en su infancia otro que en su juventud, y otro enteramente que en su vejez; otro, esto es, con relación al tiempo, en la duración de su vida. — Ahora podemos entender mejor el concepto del mudar.

Cuando decimos que una cosa ó un término del discurso es otro que su relativo, hablamos de diferencia exterior: que el uno excluye al otro, y este á aquel; pero en el mudar hablamos de una relación y diferencia *interior*, y esto es lo primero que debemos notar. — Que una cosa muda, quiere decir, que se hace otra, esto es, algo que no es, y deja de ser algo que es; y pues la misma cosa se hace otra, es ella el fundamento de ser algo que no es, y de no ser algo que es. Esto implica un contrasentido;

porque, ¿cómo una cosa, siendo la misma, puede ser otra? Mas, si realmente muda, debe ser así, ó no tendría sentido la palabra mudar, esto es, la *cosa misma es otra y otra*. — Completemos ahora la definicion diciendo: Mudar significa ser una cosa *ahora* lo que *antes* no era, y dejar de ser *ahora* lo que *antes* era; con este complemento el nudo se desata y la contradiccion desaparece; todos convenimos en la definicion, hallando que así sucede en efecto.

Consideremos el hombre en su vida; sin duda el mismo hombre es desde que nace hasta que muere; pero dentro de esto es cuando jóven otro que era cuando niño, y otro que será cuando viejo: *muda viviendo*. O, bien, observemos una planta en su vejetacion; la misma planta es sin duda, el mismo individuo en su género desde que germina hasta que se seca, conteniendo todos sus crecimientos y estados sucesivos, de raíz, de tallo, de flor, de fruto; pero en cada estado es la planta individualmente otra que es en el anterior y en el siguiente: *muda en su vida*. — Luego la contradiccion en decir que la misma cosa es, mudando, lo que no es, y no es lo que es, se desata mediante el suceder; pues lo que no puede ser de una vez: que una cosa sea otra, lo puede ser sucesivamente, una vez después de otra, en la misma cosa.

Aclarado el concepto del mudar, consideremos atentamente las relaciones que contiene. ¿Cómo se refiere á sí mismo un sér en cuanto muda, en sus mudanzas? En primer lugar, el sér, aun mudando, subsiste el mismo sobre todas sus mudanzas, y en medio de ellas: *permanece*; por esto precisamente decimos que muda, esto es, debajo de ser el mismo se hace otro. Esta planta, siendo la misma,

es en cada estado otra que en los demás; ó bien, cuando yo revuelvo entre los dedos una bola de cera, toma esta á cada vuelta otra y otra figura, muda de forma; pero la bola es la misma, con las mismas propiedades y la misma docilidad para recibir nuevas figuras sin fin. Luego no muda la cosa misma; mudan sus propiedades, por ejemplo su tenacidad, su docilidad; muda solo esta docilidad de la cera en cuanto toma una determinada figura, luego otra; ahora una bola, luego un cubo.

Considerando ahora los estados mismos mudables, observamos que cada uno es á su vez enteramente determinado, propio, y por lo mismo excluye de sí todos los demás, anteriores y siguientes. El animal, por ejemplo, tiene cada vez un determinado grueso y altura y proporciones, y no otro; no puede ser á la vez mas alto ni mas grueso que lo que es: la cabeza no puede ser tan grande como es respecto al cuerpo y juntamente mas ó menos grande. Pero todos los estados sucesivos son propios del animal, y le pertenecen igualmente; todos debo yo conocerlos para conocer el animal en su vida. Y lo mismo decimos del hombre; yo lo conozco en su vida, cuando me he representado este hombre desde su nacimiento adelante, por todas sus edades y estados sucesivos hasta su muerte.

Considerando, en tercer lugar, la propiedad que muda de un estado á otro, hallamos que esta *materia inmediata*, si cabe decir, del mudar queda siempre la misma propiedad, no muda. Por ejemplo el cuerpo muda, creciendo, su altura y grueso y expresion; pero cierta altura y medida y expresion tiene y conserva siempre; ó muda sus grados de calor, pero cierto grado de calor contiene siempre en sí. ¿Cómo, pues, cada estado de estos excluye de sí los de-

más? Por la entera determinacion de cada uno; porque cada cual es á su vez en el sugeto el único y absoluto por entonces — *individual*. Precisamente porque el cuerpo del animal tiene ahora esta determinada altura y proporciones, porque es tan grueso como es, no puede ser mas grueso ni mas delgado, mas alto ni mas bajo.

Luego el fundamento del relativo no-ser y la recíproca exclusion de los estados de una cosa está en la *individual* determinacion de cada uno, en la particularidad, y solo en esto; y si prescindimos del *antes* y el *después*, expresan todos en continuidad la esencia del sugeto; y solo porque cada uno de ellos no llena ni agota esta esencia, sigue mudando el sugeto sin quedar en este ó el siguiente estado. ¿Qué lleva á la planta á crecer y tomar una forma tras otra sin cesar? ; que en cada última, por ejemplo, no ha realizado toda su esencia de planta (su vida vegetal), todas sus propiedades; que, por ejemplo, no ha entallado, ó no ha florecido, ó no ha fructificado. Pero en el punto que ha expresado por una vez, en la sucesion de sus desarrollos su naturaleza vegetal, en aquel punto cesa la planta de mudar, acaba su vida.

Luego un sér no muda en su sér ni en sus propiedades, sino en la individual determinacion de sus propiedades. Luego es verdad lo que decíamos al principio, que una cosa es, mudando, algo que no es, y no es algo que es; pero entendiendo que el sugeto que muda queda el mismo, de la misma esencia y propiedades, y el relativo ser y no ser del mudar mira solo á los estados particulares del sugeto, y esto sucesivamente, *mediante* el tiempo (1).

(1) Yerra, por tanto, D. J. Balmes cuando dice (*Filosofía funda-*

Fijado el sentido del mudar, observemos nuestro hecho propio bajo este concepto.

Que yo mudo, me es sabido de percepcion inmediata, comprobada por mi observacion interior, en la cual me hallo siempre pasando de un estado determinado á otro, y otros sucesivamente. Yo pienso, por ejemplo, esta es una propiedad mia; pero pienso ahora determinadamente algo que antes no pensaba, y así de uno en otro pensamiento, mudo en mi pensar; pero de modo que yo mismo determino cada actual pensamiento y todos igualmente, en cuanto quiero ahora pensar esto ó aquello y no otra cosa entretanto. Asimismo, yo siento, pero siento cada vez algo determinado, que antes no sentia, y así mudo de uno á otro

mental, l. 7.º, c. 4, n. 26): «¿Qué es la sucesion? Es el ser y el no ser; una cosa existe, cesa de existir: hé aquí la sucesion (la *nada*, dijera, mejor). La percepcion de esta sucesion, de este ser y no ser, es la idea del tiempo.» De este error son consecuencia las doctrinas siguientes, recíprocamente contradictorias, y que apuntamos como ejemplo de otras:

1.ª «El tiempo es la *duracion*; duracion sin *algo* que dure, es una idea absurda» (id., c. 4, n. 22). Por otro lado se enseña, «el tiempo, pues, en las cosas es la sucesion de las mismas, *su ser y no ser*» (id., n. 28). 2.ª «Cuando hay *existencia de cosas* que se excluyen, hay sucesion» (l. 7.º, c. 7, n. 41). Veamos ahora su contraria. «Cuando percibimos esas exclusiones realizadas, esas *destrucciones*, percibimos la sucesion, el tiempo» (id. n. 44). Tomando la exclusion y el ser y no ser en un sentido absoluto, llega el autor por este errado camino hasta á preguntar sériamente «cómo se excluye el movimiento de las hojas de nuestros jardines con las del jardin de Adan» (id., n. 47). 3.ª De una parte enseña «la idea del tiempo no nace de la observacion, porque en tal caso sería la expresion de un hecho contingente» (c. 12, n. 89); «es anterior á todas las ideas y aun á las sensaciones» (id. n. 96); «la percepcion de este orden (entre el ser y el no ser), en su mayor generalidad, prescindiendo de los objetos que en él se con-

sentimiento, determinando yo mismo cada actual sentimiento y no otro, en cuanto me intereso por el objeto sentido. Si yo no atiendo, ó no me llevo hácia él, no lo sentiré, ó lo sentiré débilmente. Igualmente en mi voluntad; yo quiero cada vez, y me propongo por fin algo determinado, que antes no queria: atender, por ejemplo, á lo que leo y pensar sobre ello, y dejo de querer entretanto lo último querido, y así de uno en otro propósito muda mi voluntad; pero siempre soy yo el fundamento de cada última voluntad y de todas en mí; yo debo quererlas.

Mudo yo pues de un estado á otro, me hago otro sin cesar; y mirando solo á esta forma de sucederse mis estados del anterior al actual y al siguiente, prescindiendo

tienen, es la idea del tiempo» (c. 14, n. 106); «esta es la razon por qué concebimos el tiempo antes y después del mundo actual, por qué expresa una relacion que no está afectada por nada contingente» (id.); «las ideas de ser y no ser, como elementos primordiales, engendran la idea de tiempo, de la cual no alcanzamos á eximir al mismo Sér infinito sino por un esfuerzo de reflexion» (c. 15, n. 110); error literalmente semihegeliano, aunque Hegel lo enseña á sabiendas, y Balmes lo deja escapar por inadvertencia, sin quererlo y sin reparar en el peligro.

Veamos ahora la doctrina contraria á las anteriores, en la misma *Filosofía fundamental*. «La percepcion del tiempo en nosotros viene á parar á la percepcion de la *no-necesidad* de las cosas»; «la idea del tiempo, es la idea de la *contingencia*» (c. 17, n. 19); «el tiempo en sí no es nada distinto de las cosas; es la misma sucesion de las cosas» (c. 11, n. 74). «El tiempo comienza con las cosas *mudables*; si estas acabasen, acabaria con ellas» (c. 4, n. 25); un tiempo anterior á las cosas, ó fuera de las cosas, es tambien una ilusion de la fantasia (capítulo 11, n. 71). «no es posible separarle de las cosas sin anonadarle (id., n. 22).—Estos errores y contradicciones los hubiera salvado el Sr. Balmes, con solo haber atendido mas á una idea capital, que él

del contenido de cada uno, puedo decir, que yo soy, mudando, interiormente *sucesivo*. Luego yo soy el sugeto y el fundamento actual de cada estado determinado en mí, y el fundamento permanente de la transicion de unos á otros; en cuanto yo debo determinar cada uno y determinar tambien la sucesion de unos á otros. (V. N. XII.)

Veamos, cómo me refiero yo á mí en cuanto mudo. Cuando yo juzgo y digo: *Yo me mudo*, significa el primer término yo mismo y todo; pero el *me* reflejo, significa yo individualmente determinado y determinable de uno á otro estado, sobre lo cual estriba la relacion del juicio; y en esta relacion misma me reconozco yo como el fundamento de este mudar; yo soy el determinante y soy en la misma

mismo apunta, pero que no acierta á desenvolver. «Siempre que hay sucesion, hay alguna mudanza; y no cabe mudanza, sin que *algo sea de otra manera*» (c. 4.º, n. 27); «dos séres mudables, cuando no en sus sustancias, al menos en sus modificaciones, todos envuelven sucesion» (c. 7, n. 49). Con estas indicaciones bien meditadas hubiera el Señor Balmes podido entender: que el tiempo no es la sucesion ó la mudanza misma, sino la *forma* del mudar; que como *forma* del mudar, es inseparable de la mudanza, como la mudanza es inseparable (en realidad y en concepto) de las cosas; que ni el mudar, ni el tiempo, su *forma continua*, son simplemente el *sér relativo al no sér*, sino el sér y no sér relativo de los estados individuales dentro de una cosa, de su existencia y subsistencia; que, por tanto, el tiempo y el mudar son relacion y forma interior, contenida en el sugeto que muda, no superior ni continente; que hay, sin embargo, entre los tiempos de varios séres la misma relacion que entre estos séres, y por tanto, del conocimiento é idea de séres superiores á nosotros nace fundadamente la idea y representacion consiguiente de tiempos superiores al nuestro. Nunca hubiera llegado por este camino el autor de la *Filosofia fundamental* á necesitar grande esfuerzo para eximir al Sér infinito de la idea del tiempo. (Véase el núm. XI del texto.)

relacion el determinado tambien , el mudado. Luego yo contengo todos mis estados mudables de uno en otro; pero no, yo como el mismo y todo soy mudado en otro. Luego solo mis interiores determinaciones son otras y otras en mí, mudan; luego el mudar no es una propiedad total absoluta mia, sino una propiedad interior en mí, en cuanto yo me determino en estados individuales y relativamente exclusivos.

Para hacer esto mas claro, supongamos por un momento lo contrario. Si en algun punto ó estado de mi pensar supiera yo todo lo que hay que saber, en aquel punto no necesitaria yo pensar mas, mi pensamiento seria inmutable. Y, si alguna vez sintiera yo todo lo que cabe sentir, allí quedaria satisfecho mi sentimiento, inmutable. Y en mi voluntad asimismo, si yo quisiera alguna vez con entera voluntad todos los fines racionales, no necesitaria yo formar otra voluntad; mi querer seria en aquel punto inmutable. Mas, pues yo en cada pensamiento solo una cosa determinada pienso, y no pienso entretanto las demás; pues en cada último sentimiento solo una cosa siento, dejando de sentir las demás; pues en cada voluntad actual me propongo yo un fin determinado, y no otros, por esto necesito mudar, pasando de un pensamiento á otro, de un sentimiento á otro, de una voluntad á otra, para que mi pensamiento, mi sentimiento, mi voluntad se llenen, para que mi limitacion se amplie, para que yo sea mas real y efectivo en mi vida.

Luego, no se puede decir: El hombre mismo y todo muda ó debe mudar su sér, debe ser otra cosa; porque su sér es inmutable, y aunque muden sus estados, él es y se sabe el mismo sobre y entre todas sus mudanzas, el mismo Yo

que piensa, que siente, que quiere, realizando dentro de sí estas propiedades, pero no mudando su sér en otro sér, su esencia en otra esencia. Por esto, cuando oímos en la conversacion frases como estas : *¡qué mudado estás!* ; es *hombre mudable*; *N. debe mudar enteramente*; se han de entender solo en el sentido, por ejemplo, que el hombre debe mudar su modo de pensar, ó de sentir, ó de conducta; cuando, por ejemplo, al hombre distraido y dividido en sus sentidos se le advierte que se convierta á sí mismo á su unidad y dignidad racional, ó que mude la máxima del egoismo en la máxima generosa del bien por el bien.

Veamos todavía lo inmediato que muda en mí, la materia próxima, si cabe decir. Esto inmediato es siempre alguna propiedad mia que yo determino de otro y otro modo cada vez; por ejemplo, mi propiedad de pensar, sentir, querer, ó tambien las propiedades y relaciones de mi cuerpo; así, yo mudo continuamente el estado de mis fuerzas, mi lugar y asiento en el espacio, ó la relacion de mis miembros entre sí, cuando los muevo; mudo los estados de mis sentidos, segun llevo de un lado á otro, de arriba abajo, mi ojo, mi mano, mis restantes sentidos. —Sobre esto preguntamos: ¿ mudan las propiedades mismas en otras, ó mudo yo en cuanto tengo estas propiedades?, ¿ ceso yo alguna vez de pensar, ó de sentir, ó de querer, ó puedo suspender en mí alguna vez estas propiedades? Yo no puedo hacer esto; yo necesito, quiera ó no, pensar, sentir, querer siempre algo. Pero, en el sueño, ó en el letargo, ¿ no se suspenden al menos estas propiedades?—¿ Quién afirma esto, preguntamos á nuestra vez?; el que confiesa que no se acuerda entretanto de sus actos; de donde mal puede inferir, que durante el sueño ó

el letargo ha dejado de pensar, sentir, querer; así como durante la vigilia no nos acordamos de muchos actos y estados de nuestro espíritu, sin que por esto digamos, que en tales intervalos ha cesado ó suspendídose nuestra actividad. La demostracion de esto nunca pudiera fundarse en nuestro olvido ó falta de memoria, sino en un fundamento superior al Yo. Entretanto nos atenemos á la pura percepcion : Que en cuanto tenemos conciencia propia, no mudan nuestras propiedades, sino los estados últimos, la individual determinacion de cada propiedad es lo que muda de una en otra. Precisamente en cuanto son y permanecen las mismas nuestras propiedades, admiten en sí mudanza de estados; luego solo el lado finito, la última singular determinacion es la que muda, no la propiedad como tal.

Pero el mudar mismo, segun hemos visto, es una propiedad nuestra; y preguntamos, ¿muda á lo menos esta propiedad? No; el mudar mismo y en general, la forma del mudar es permanente en mí; porque yo necesito, quiera ó no, pasar sucesivamente de un estado á otro, y aunque cada estado cesa en cuanto el otro le sucede, el *suceder* mismo de unos á otros no cesa en mí.—Y si preguntamos otra vez, cómo obro yo este constante mudar en mí, contestamos : *siempre de un mismo modo*. Yo pienso, por ejemplo, un pensamiento tras otro, pero siempre con la misma ley; yo necesito tener presente lo pensado, esto es, *concebirlo*; después necesito conocer mi objeto en relacion interior ó exterior, esto es, *juzgarlo*; y pues esta relacion se refiere doblemente á otras y sobre todas á una unidad en relacion compuesta, sistemática, necesito tambien pensar mi objeto en esta doble relacion, esto es, *concluir* y

construir. Piense yo, pues, lo que quiera ó mude pensando como quiera, la forma y ley de mi pensamiento es inmutable, siempre pienso yo *concibiendo, juzgando, concluyendo*.—Igualmente en el sentir; yo mudo cada sentimiento determinado, en cuanto tomo otros y otros sucesivamente, pero no muda la manera y ley con que yo siento, puesto que siempre recibo yo placer en aquello que conforma con mi naturaleza y me inclino á ello, y recibo dolor en aquello que contraría á mi naturaleza y lo aborrezco. Estos modos ó voces del sentimiento son constantes en toda la variedad de mis sentimientos; yo siento siempre y lo siento todo en forma de *placer ó dolor*. Asimismo, yo mudo continuamente mi última voluntad, en cuanto me propongo nuevos y nuevos fines, pero queda en medio de esto inmutable la relacion de *motivo á fin libremente querido*; queda tambien algo que no debe mudar, á saber, que yo *quiera bajo buen fin*.

Peró, aunque el mudar mismo en general, y como propiedad mia es permanente, admite una variedad interior en la fuerza ó intension de las mudanzas, y aun en el modo. Así, nuestro mudar en el pensar varía en el modo, cuando pasamos del hábito del pensamiento comun al del científico; nuestro mudar en el sentir varía en el modo, cuando de los sentimientos interesados nos convertimos á los sentimientos generosos; nuestro mudar en el querer varía en el modo, cuando del querer bajo fines particulares nos convertimos al querer bajo fines generales.—Y, en la fuerza ó intension del mudar variamos, cuando de un estado de actividad pasamos á otro en la vida; del sueño á la vigilia, de la accion al reposo, de la enfermedad á la salud, ó de una edad á otra.

Del análisis que hemos hecho, resulta: que nuestra pro-

propiedad del mudar, siendo permanente en nosotros, es interiormente determinable en variaciones de modo y de intensidad, comprendiendo además en sí series simultáneas y cualitativamente diferentes según la naturaleza y ley de la propiedad que muda en cada serie. La serie sucesiva de mis pensamientos camina al lado, y específicamente distinta de la serie de mis sentimientos, y de la serie de mis voluntades, y con estas series de mi actividad intelectual coinciden y corresponden las mudanzas sucesivas de mi cuerpo en sus estados (la agilidad, la fuerza, la posición, la expresión). Cada serie de estas es determinada de acto á acto según la ley de la propiedad respectiva, y todas caminan á la vez influidas y condicionadas unas por otras, formando un organismo total interno del mudar en mí.

XI.

PERCEPCION ANALÍTICA DEL TIEMPO.

LA FORMA DEL MUDAR.

Generacion de la percepcion del tiempo en nosotros — Las propiedades del tiempo, como la *forma continua* del mudar; el tiempo es pura propiedad formal; es propiedad interior; no hay tiempo vacio, ni abstracto; el tiempo es pura continuidad infinitamente divisible. — Division *matemática* ó cuantitativa del tiempo en anterior y posterior; el *momento corriente*. — Division *histórica* del tiempo en presente, pasado y futuro; relacion de ambas divisiones entre si; la dimension del tiempo bajo ambos respectos. — Lo opuesto al mudar en el tiempo; la duracion. — El tiempo inmediato; el tiempo relativo; la idea del tiempo como un *presente* continuo.

Todo el resultado de la indagacion anterior se encierra en la proposicion siguiente : Yo, siendo el mismo y sujeto de mis propiedades, mudo dentro de mí estas propiedades en sus estados enteramente determinados y relativamente exclusivos ; ó de este modo : Yo me dermino interiormente en mis propiedades bajo estados individuales y mudables de uno en otro.

Insistiendo en este resultado, preguntamos : ¿Cómo,

pues, se hace el mudar; en qué forma mudamos? Por forma entendemos el modo con que una cosa es la propia que es, y no otra; y en el mudar, por consiguiente, entendemos el modo propio con que es tal mudar, y no otra propiedad; el *cómo* del mudar. Solo en la atenta percepción del hecho podemos hallar esta forma, así como solo en el cuerpo podemos percibir la extension, y solo en la luz los colores; ninguna explicacion nos la haría percibir, si nosotros no la contempláramos.

El mudar, pues, decimos, se hace en *forma de tiempo*; el tiempo es puramente el *cómo* y manera del mudar, el modo con que las mudanzas *mudan* de una en otra, sin cesar. Luego el mudar es, relativamente á la forma, suceder, hacer tiempo, y todo mudar hace formalmente tiempo, como el cuerpo, y solo el cuerpo, hace espacio. Tal es la percepción del tiempo en su generacion inmediata.

Consideremos un poco esto, para rectificar el hábito inveterado de mirar el tiempo solo en abstracto y en sus relaciones, objetivadas por la fantasía, no en su propiedad. Si por un momento cesáramos de mudar, en aquel punto cesaría el tiempo en nosotros; nos sentiríamos vacíos de tiempo. Si el sol se parara en su carrera, si el viento dejara de moverse, las fuentes y rios de correr; si los vivientes dejaran de andar, de mover sus manos y sus piés, su sangre ó su sávia de circular, el tiempo cesaría en el mismo punto; podría yo conocer y contemplar estos objetos, pero inmutables, y por lo tanto, ni aun me ocurriría la idea del tiempo. El matemático, por ejemplo, contempla objetos y propiedades inmutables, el número, la línea, el círculo; por esto en sus cálculós y medidas para nada interviene el tiempo. Mas, al punto que consideramos un

sér mudando en sí de un estado á otro, y miramos al modo y forma propia de ello, hallamos una sucesion de mudanzas, y decimos que la cosa hace tiempo, gasta tiempo mudando, es temporal.

En el tiempo, como la pura forma del mudar, hallamos las propiedades siguientes : — Primera : el tiempo no es sér, sino propiedad de un sér, en cuanto este sér muda en sí ; no es, pues, una existencia, sino una *inherencia*. Y propiedad es, no material, que diga *lo* que una cosa es, sino formal, en cuanto dice solo *cómo* es, á saber cómo muda en sí. Se da á veces en la conversacion al tiempo un valor sustantivo : *el tiempo todo lo cura — el tiempo va á mudar — el espíritu del tiempo*, frases todas abreviadas, y en las que sustantivamos el tiempo con la fuerza de la abstraccion y de la fantasia, aunque pensamos realmente que el espíritu es el que muda en sus afeciones, la naturaleza es la que muda sus estados climáticos, la sociedad contemporánea es la que tiene en tal estado histórico tal modo comun de pensar, tal espíritu; mas no el tiempo, que, como el puro suceder en el mudar no causa por sí efectos.

Segunda. El tiempo es propiedad formal mia, en cuanto yo *mudo*, no en cuanto *soy*. Porque yo mudo solo en mis estados enteramente determinados, individuales, debajo de ser y quedar el mismo en todos; luego el tiempo pertenece y sigue á la individuacion de mis propiedades, no á estas propiedades mismas ni á mí como el sugeto de ellas, en esto yo no mudo ni soy temporal. Luego el tiempo no es propiedad absoluta primaria mia, ni afecta mi esencia, sino propiedad segunda inherente al mudar de mis estados en mí, no á mudar yo mismo. Antes bien, yo pro-

duceo y encierro en mí mi tiempo, en cuanto mudo interiormente, esto es, hago mi tiempo.

Aquí recordamos que, al considerar la relación del espíritu con el cuerpo, ocurría naturalmente preguntar: ¿Muere el espíritu cuando muere el cuerpo? Ahora sabemos el sentido preciso de esta pregunta, porque, no mudando yo mismo como el sujeto de mis propiedades, ni estas propiedades en su esencia, sino en sus estados, solo cabe preguntar: Muerto el cuerpo, ¿sigo yo mismo viviendo, esto es, mudando en mis estados sin cesar? Cuando yo supiera por fundamentos absolutos que el mudar es propiedad eterna mía (inmutable), habría demostrado que el tiempo es una forma eterna de mi sér, que yo soy *inmortal*, tanto de ahora adelante, como de antes á ahora, en la propiedad esencial de vivir, esto es, mudar sin cesar en mis estados, haciendo mi tiempo. Mediante experiencia no podríamos resolver esta cuestión que, versando sobre todo el tiempo — la *inmortalidad*, — no se sujeta á ningún tiempo cerrado en que se verificára cualquiera experiencia, aun de millones de años; bajo ningún estado particular puedo yo abrazar todos mis estados (toda mi vida). Notando, pues, esta cuestión para su lugar oportuno, sigamos observando las propiedades del tiempo.

Tercera. No hay tiempo vacío (como no hay espacio vacío) sin cosa que lo llene, porque no hay otro tiempo que el que hacen *formalmente* las cosas que mudan y entre sus mudanzas. El tiempo es engendrado por las cosas y les sigue como la forma continua de su sucesión interior; luego siempre está lleno; ó mas bien, la frase *tiempo lleno ó vacío* es impropia y de falso sentido en poner al tiempo como sustantivo y comprensivo de cosas, siendo

mas bien el adjetivo y el comprendido, en cuanto se hace con el mudar, que es siempre contenido en la cosa ó sugeto que muda. Mejor se diria que, así como no hay reflejo sin luz ni sombra sin cuerpo, no hay tiempo sin suceso. Así, la medida comun del tiempo diario sigue al suceso del movimiento periódico de la tierra alrededor del sol (1).

De la propiedad antedicha resultan las propiedades formales (matemáticas) siguientes, que miran en algun modo al tiempo en sí, abstraído de la cosa que muda.

Cuarta. El tiempo es una pura continuidad sin solucion ni interrupcion, así como el mudar y el sér que muda es interiormente una continuidad de mutaciones. Que estas se continúan de unas en otras es manifiesto; por ejemplo, en los estados sucesivos del cuerpo, en la circulacion de sus líquidos, en el movimiento planetario y el sidereal, en la vida del pensamiento. Pero considerando nuestro tiempo hácia acá al momento actual, no podemos determinar un

(1) Yerra, pues, y pervierte la generacion natural de las percepciones analíticas D. J. Balmes, cuando dice (*Filosofía fundamental*, l. 7.º, c. 7, n. 38): «¿Qué significa suceder, si no hay *antes y después*, es decir, tiempo *preexistente* á la sucesion, ya que la sucesion consiste en venir unas cosas después de otras? De este modo se explica el tiempo por la sucesion, y la sucesion por el tiempo.» ¡Pura logomaquia, que hace imposible toda inteligencia clara del tiempo! Antes del suceder no hay *antes ni después*, sino dentro del suceder, *entre* el suceder. Así, el tiempo supone el suceder, ó mejor, el mudar; pero el mudar no supone el tiempo, sino que lo determina como su forma. Este error del Sr. Balmes nace de la incompleta definicion del tiempo (V. n. x, nota 1). Idéntica confusion aparece en la doctrina siguiente de las *Lecciones de filosofía ectética* (por D. Tomás García Luna, fól. 283): «Es de toda evidencia que ha precedido (el tiempo) á los sucesos que en él se verifican,» con la circunstancia agravante

momento en que aquel haya principiado, ni anticipar el momento último en que termine, por lo mismo que no podemos fijar la primera mutacion nuestra, ni la última; antes nosotros hacemos el tiempo mudando, y mientras mudamos estamos en tiempo. Luego en cualquier momento nos hallamos en medio del tiempo, como una pura continuidad sin principio ni fin. Y cuando decimos de un sér vivo: ahora nace ó muere, principia ó acaba su tiempo, hablamos solo del tiempo aparente y relativamente al nuestro ó al de otros séres, pero no hablamos, ni podemos, del tiempo absoluto de la cosa misma. Con esto no decidimos si el tiempo es en sí sin principio ni fin, lo cual requiere un fundamento mas alto que nuestra percepcion. — A la continuidad del tiempo sigue como propiedad:

Quinta. La divisibilidad interior. Podemos, en efecto, dividir el tiempo en partes homogéneas, fijando con el entendimiento y la fantasía (y aun ayudándonos de señales sensibles) dos momentos extremos, primero y último de

de que esto, evidente en el orden lógico, segun el autor, es falso en el orden cronológico, «en el cual, dice, es cierto que la idea de sucesion precede á la de tiempo; la percepcion de algunos sucesos ha de verificarse, para que nazca en la mente la concepcion del tiempo» (fól. 284). Pero si la lógica no puede pensar cosa alguna, ni el tiempo, sino segun la cosa es, ¿qué verdad ni qué evidencia le queda al orden lógico en esta materia, cuando dice lo contrario que el orden cronológico, esto es, cuando la lógica piensa el tiempo al revés de lo que el tiempo mismo dice? Tal orden lógico no sería orden, sino desorden. Podemos, es verdad, considerar el tiempo en abstracto, prescindiendo del mudar, como podemos en toda cosa considerar la forma abstraída de la materia; pero erramos desde que atribuimos á esta concepcion sucesiva nuestro valor objetivo y una relacion con el mudar contraria á la relacion real. Semejantes ejemplos encontraremos frecuentemente aun en la filosofia novísima.

la parte dividida, sin perjuicio de la continuidad del tiempo sobre estos límites, y quedando además cada parte nuevamente limitable y divisible en partes contenidas, que se continúan, sin embargo, unas con otras en el tiempo todo.—Y aunque no sabemos por experiencia que esta limitacion y subdivision del tiempo pueda repetirse sin fin, el raciocinio nos dice que así debe ser. Porque, si dividimos, por ejemplo, *una hora* de tiempo en dos medias horas, y cada media hora en su mitad ó dos cuartos, y cada cuarto en su mitad, y así limitando y dividiendo una parte dentro de otra, y sobre esto se dijera que, llegados, por ejemplo, á la centésima parte de la hora, no queda ya cuanto de tiempo divisible, se seguiria que la otra centésima parte, mitad con esta de la noventa y nueve, no tiene cuanto de tiempo; luego tampoco las dos partes centésimas que juntas hacen la noventa y nueve tienen cuanto de tiempo; y por lo mismo, la parte noventa y nueve de la hora no tiene cuanto de tiempo; luego tampoco la otra parte noventa y nueve que hace con esta la parte noventa y ocho de la hora; y así razonando hasta la hora entera, se seguiria del supuesto de no quedar tiempo en alguna division, que el todo de estas partes—la hora—no encierra tiempo, lo que contradice al primer supuesto. Luego hemos de reconocer en la continuidad homogénea del tiempo su divisibilidad infinita. — De la misma propiedad de la continuidad se sigue :

Sexta. Del tiempo, considerado en sí, se puede decir que es lo que no es, y no es lo que es. Porque, siendo el tiempo el *continuo* suceder en el mudar, no es todavía en el momento corriente lo que será : su *continuacion*; y en el mismo no es ya lo que ha sido, esto es, corre, se es-

capa, es puro trascurso, como lo es el mudar. Pero el tiempo mismo y todo ni nace ni muere, como el mudar ni principia ni acaba. (V. N. X.)

¿Cómo, pues, el tiempo, dentro de sí, nace y pasa? ¿Cómo trascorre? Nos representamos este trascurso mediante un límite móvil extremo, que camina de antes á ahora y á después, y que llamamos el punto de trascurso: el *momento corriente*. Este momento, representado como el límite interior de cada último tiempo al siguiente, cae dentro de ambos, pero no contiene tiempo, ni es mas que la extremidad móvil interior del suceder, dividido en dos partes: la primera con todo el tiempo anterior, la segunda con todo el tiempo posterior, siendo el *ahora* el puro límite representado entre ambas partes, continuas (como el punto es el puro límite interior inextenso entre dos partes de la línea). No concebimos otra tercera parte ni division cuantitativa (matemática) del tiempo que esta, de anterior y posterior, mediante el *ahora*.

Luego no podemos decir que el momento móvil corriente está mas acá ó mas allá en el tiempo, cayendo siempre dentro de él, é ignorando nosotros ahora si el tiempo es realmente infinito ó no lo es. Si supiéramos que el tiempo es infinito, el momento corriente se referiria al infinito anterior lo mismo que al infinito siguiente, distaria siempre infinitamente del principio y del fin. Y, aunque no podemos representarnos con la fantasía el tiempo infinito, porque toda representacion de la fantasía es limitada, individual, pero podemos concebirlo en la razon, tan cierto como hablamos y razonamos sobre él, y definimos y fijamos sus límites. Para la representacion sensible exterior del tiempo nos ayudamos del espacio; de la línea indefini-

da para la continuidad simple del tiempo, ó del círculo para representar la totalidad del tiempo, cuyo principio se toca con su fin (ciclo-período).

En la division (matemática) del tiempo en anterior y posterior consideramos este como un *cuanto* continuo, divisible por su límite interior en partes homogéneas, y prescindimos entre tanto de lo que se realiza en él. Pero mirando á esta relacion, dividimos (históricamente) el tiempo en pasado, presente y futuro, donde el *presente* encierra en efecto un cuanto de tiempo, el del hecho que se cumple entre tanto. Cuando decimos el presente año, el presente día, partimos de esta cuenta y division histórica en tres partes: *pasado, presente y futuro*; y en esta division el *presente* no es como el *ahora* de la division matemática, un puro límite sin tiempo, sino que abraza el tiempo, por ejemplo, que tarda nuestra tierra en dar una vuelta alrededor del sol; y el decir nosotros que el año principia ó acaba estriba, no en el tiempo mismo, sino en el hecho natural de principiar ó acabar la tierra una vuelta periódica. Asimismo, cuando decimos *la vida presente*, consideramos de una vez todo el tiempo desde el nacimiento hasta la muerte, en que el hombre realiza por una vez su naturaleza, naciendo, creciendo, cerrando el ciclo de su vida en esta tierra.

Comparando ahora la division anterior (matemática) del tiempo con la presente (histórica), hallamos: que el límite móvil corriente cae dentro del presente, como el punto de traslacion de acto á acto, de mudanza á mudanza. Así, dentro del presente año ó el presente día una parte del tiempo va toda corrida hasta ahora, es anterior; la otra parte queda toda desde ahora por correr, es posterior.

Y en la vida presente, una parte es toda pasada cuando hablamos, la otra parte queda toda por pasar desde el mismo punto. Luego, en esta division el tiempo presente se continúa con el pasado y el futuro, y aun dentro de él una parte es toda pasada, otra toda futura, llamándose *presente* solo en relacion á la unidad del hecho que entre tanto se cumple. La distancia del punto de trascurso respecto al principio ó al fin de un presente dado se mide por la extension del hecho, como el presente dia, el presente año, la presente vida de la tierra, y así ascendiendo y comprendiendo mayores presentes. Y siendo el tiempo la forma del mudar y de las cosas en cuanto mudan, esto es, la forma de la vida, podemos decir que el tiempo es un puro presente en el que se cumple la unidad de la vida, y una parte del cual es, en el punto de trascurso, toda corrida, la otra toda por correr.

Sétima. El tiempo en su continuidad cuantitativa tiene una sola dimension caminando siempre de antes á después, bajo la imágen de una línea recta. Pero, relativamente al hecho y al mudar que hace el tiempo — el suceso — admite este dos dimensiones: la sucesion ó la simultaneidad; es sucesivo ó simultáneo, bajo la imágen de varias líneas que parten de un centro sin confundirse. Mientras yo, por ejemplo, hago mi tiempo mudando mis estados, hacen sus tiempos todos los séres naturales y humanos alrededor mio, lo hace toda la vida. Aquellos séres que llevan sus tiempos iguales, coincidentes, se llaman contemporáneos, simultáneos; aquellos que hacen tiempos diferentes, siendo respectivamente precedentes ó siguientes, se llaman *sucesivos*, se suceden unos tras otros dentro del tiempo todo y presente de la vida.

Volvamos ahora la vista, para completar este análisis á aquello que no muda, á lo contrario del mudar. Decimos de esto con respecto al tiempo, que *dura ó permanece*; luego la duracion encierra un cierto tiempo relativamente á la cosa, y en cuanto permanece en medio de sus mudanzas. Por ejemplo, esta planta dura un cierto tiempo, quiere decir que la planta, *mientras* manifiesta una tras otra todas las propiedades y estados de su naturaleza, *mientras* se cumple el hecho presente de su vida, subsiste la misma planta, permanece.

Con el mismo sentido decimos: nuestro cuerpo dura, mientras vive, porque en medio de la sucesion de sus estados y desarrollos, y aunque su misma composicion material muda de modo, que al cabo de ciertos años no queda en el cuerpo un átomo de la materia que hoy lo compone, subsiste, sin embargo, entre tanto este organismo activo en comunicacion con el espíritu y con la naturaleza. — Y aun en el mudar mismo hallamos permanencia tanto como mudanza (V. n. X); por ejemplo, en un remolino de agua, otra y otra agua entra sin cesar en los giros del remolino, y debe entrar para que el remolino dure. Mas, por cuanto en medio de esta mudanza de materia la forma y fuerza del remolino es la misma, decimos que el remolino dura ó permanece mucho ó poco. Luego, mientras en la cosa ó el sér que muda queda entre tanto algo subsistente, decimos de ella con *respecto* al mudar y á su forma — el tiempo — que dura ó permanece, que tiene cierta *duracion* (1).

(1) No podemos dejar pasar sin exámen la doctrina de Hegel sobre el tiempo. Es esta en resúmen (§§ 253-271 de la *Enciclopedia*, y §§ 99-109 de la *Propedéutica*): «El espacio y el tiempo son las

Esta es la percepcion del tiempo, en su concepto, y en nuestro hecho propio, en tanto que yo mudo en mis estados, haciendo mi vida. Y pues solo de nuestro mudar tenemos percepcion inmediata, hallamos el tiempo inmediatamente solo como una forma interior de nuestro espíritu. Pero, nosotros conocemos tambien nuestro cuerpo, no, la verdad, inmediatamente por el puro acto del espíritu (como hallamos nuestro mundo de la fantasía), sino mediante los sentidos y sus estados sensibles. Y, pues, en este mismo cuerpo observamos mudanzas, en sus estados, su lugar, sus movimientos, inducimos que el cuerpo tambien muda ensí, y mudando hace su tiempo propio, vive su vida. Y pues estas mudanzas del cuerpo, ó muchas de ellas, se realizan quiera yo ó no, luego el tiempo es forma

formas mas abstractas de la naturaleza, y el tiempo, como la forma negativa de la exterioridad, es igualmente algo de ideal, de absolutamente abstracto... forma pura de la sensibilidad ó de la intuicion y continuo... es el puro suceder... la negacion del espacio; es hecho por el movimiento de la realidad, y á él están sometidas las existencias, como finitas. El tiempo tiene tres dimensiones, como el espacio: *pasado presente y futuro*. El tiempo se hace espacio en el lugar (*la unidad del aquí y el ahora*), y esta trasformacion es el *movimiento*, cuyo resultado *fijo* es la materia. Solo, pues, en el movimiento se realizan el espacio y el tiempo, y pues la materia es el resultado *fijo* (la realidad fija) del movimiento, luego la materia es la verdad del espacio y el tiempo, que le son idealmente anteriores.» Si la filosofía y el método real pregunta cómo *percibimos* las cosas antes que cómo las *concebimos*, al revés de la filosofía y método ideal, que pregunta lo segundo antes que lo primero, la definicion sintética del tiempo, emprendida antes ó sin la percepcion analítica del mismo, es antimetódica, ó á lo mas, es parcialmente racional (ideal), no enteramente racional (real), y debe, por su misma falta, llevar á conclusiones incompletas ó torcidas. Donde hay *salto*, suele haber

tambien del cuerpo en cuanto muda. Por la misma induccion, habiendo reconocido nuestro cuerpo como parte interior de la naturaleza, y su vida, por consiguiente, como una vida particular (un organismo viviente) en la vida de la naturaleza, luego el mudar del cuerpo y su tiempo es una sucesion particular — un tiempo particular — dentro de la vida y tiempo de la naturaleza. — Luego no es verdad lo que dice Kant, que el tiempo es solo una forma de nuestro conocimiento subjetivo que atribuimos sin razon objetiva al cuerpo, sino que con la misma verdad con que conocemos el cuerpo (V. n. VI), *pero no mas ni menos*, reconocemos que el cuerpo muda, y mudando hace su tiempo propio. Kant dice, con profundo sentido, que el tiempo (como el espacio, el movimiento, la fuerza y demás mo-

caida. Veámoslo. *Que el espacio y el tiempo son las formas mas abstractas de la naturaleza* (die existirende Abstractionen; die reine Anschauung; §. 99 de la *Propedéutica*), indica entre el espacio y el tiempo una coordinacion *formal*, que nada tiene de real, comprendiendo el tiempo mas y de otro *género* y de otro *modo* que el espacio. Atribúyese, además, en esto al espacio y al tiempo el ser formas abstractas, es decir, *abstraidas* (palabra que quisiéramos ver limitada á la lógica subjetiva) de la naturaleza, cuando poco después se deduce el movimiento y la materia, esto es, la naturaleza, del espacio combinado con el tiempo; círculo que no es científico, sino vicioso. El llamar al espacio y al tiempo formas abstractas envuelve que solo tienen realidad intelectual; concepcion vaga y arbitraria cuando no se refiere á una percepcion inmediata. No es, en su primera percepcion, el tiempo forma abstracta de la naturaleza, sino forma concreta, inherente á la naturaleza, y no á ella sola, sino tambien al espíritu, ni á ella en su puro ser, sino á la naturaleza y al espíritu, en cuanto *mudan interiormente*. Después de esta percepcion y generacion inmediata del tiempo, bien podemos considerarlo abstractamente, pero guardándonos de afirmar que el tiempo

dos comunes naturales) no es inmediatamente sensacion, sino intuicion de la fantasía; pero— y aquí comienza el error de Kant — es al mismo tiempo concepto de la razon, como la forma del mudar en la cosa, y puede por tanto ser referido al objeto de la sensacion y á sus mudanzas como la forma de ellas con la misma verdad con que conocemos este objeto (V. n. VII).

En conclusion de lo dichò hallamos: Que el tiempo es la propiedad interior formal de los séres, en cuanto estos séres mudan en sus estados sucesivos, subsistiendo entretanto ellos mismos en su sér y en sus propiedades.

Pero este resultado nos lleva á algunas inducciones importantes. Puesto que yo comunico con otros hombres y recíprocamente en sociedad humana, mediante la comu-

es la abstraccion subjetiva y conceptiva nuestra, y no mas; que es, por ejemplo, *absolutamente abstracto* (*subjetivamente* diria mejor). Que «el tiempo es la *negacion* del espacio», es un golpe de fuerza dialéctica difícil de probar, porque la negacion del espacio es el punto inextenso, el límite del espacio. Que «el tiempo es hecho por el movimiento de la realidad», se acerca *mas* á la percepcion inmediata del tiempo; pero se aleja luego de ella indefinidamente, diciendo que al tiempo «están sometidas las existencias como finitas», donde se confunda el *ser* de las existencias con el *mudar*. Que «el tiempo tiene *tres* dimensiones como el espacio» es asercion gratuita nacida de la tendencia, mas ingeniosa que verdadera, de coordinar el tiempo con el espacio, siendo lo cierto que el tiempo, como pura continuidad matemática, no tiene sino una dimension, y á ella se sujetan las mal llamadas dimensiones (divisiones históricas) de presente, pasado y futuro. En conclusion, si la materia es la *verdad* del espacio y el tiempo, y el movimiento es la *realidad* del espacio y el tiempo, ¿cómo estos son *idealmente anteriores* á la materia y al movimiento, ó qué idealidad es real y verdadera cuando es el reverso de la realidad?

nicacion *correspondiente* y *recíproca* de nuestros cuerpos en la naturaleza; luego yo hago con mis semejantes en espíritu y cuerpo tiempos correspondientes, simultáneos, coincidiendo todos en un mismo punto de trascurso, y en un presente comun, los espíritus mediante los cuerpos en la naturaleza.

Y pues la naturaleza es un todo continuo de vida con sus cuerpos individuales y humanos—el linaje humano— coincide en un presente de vida con la vida de los espíritus en el presente comun de la vida universal. Este reconocimiento, mas ó menos claro, nos lleva á mirar el tiempo como algo sustantivo, independiente y exterior, é influyente sobre nosotros; diciendo, por ejemplo: *vivimos en el tiempo; el poder del tiempo*, donde miramos el tiempo, no únicamente como la forma de nuestra vida, sino extensivamente como la forma de la vida presente y simultánea del espíritu y de la naturaleza, cada uno en sí, y ambos en la sociedad humana. Este tiempo comun relativo lo medimos además, y para las necesidades sociales, segun sucesos naturales comunes, en años, dias y horas, lo cual nos afirma en la sustantividad objetiva del tiempo, sobre y alrededor de nosotros, aunque nosotros percibimos inmediatamente solo nuestro tiempo, y el de los demás objetos solo con relacion al nuestro. Así, un mismo tiempo, un dia ú hora natural, nos parecé mas ó menos largo, segun hemos hecho en el mismo dia menos ó mas cosas; esto es, segun resulta la medida del tiempo real nuestro con el tiempo relativo exterior de la naturaleza.

Esta idea del tiempo como un puro presente de la vida universal, en la que todos los séres de la naturaleza, por todos los soles y tierras, en todas sus generaciones y cria-

turas, y del otro lado todos los espíritus en el mundo espiritual, y mediante sus cuerpos en la sociedad humana, hacen tiempos comunes y coincidentes, viviendo en una duracion y presente comun, correspondiendo todos en un mismo punto de trascurso, no tiene para nosotros aquí valor objetivo; pero nos ocurre naturalmente, como una induccion racional y concebible, aunque ni la fantasía puede representársela toda, ni fijarla el entendimiento en su facultad propia de abstraer y de distinguir; sino que es una *idea* de la razon, cuya verdad, aquí no demostrada ni percibida, debemos, sin embargo, reconocer, si es posible, en un principio absoluto.

XII.

CONOCIMIENTO ANALITICO DE NUESTRA CAUSALIDAD.—EL CONCEPTO DEL FUNDAMENTO Y LA CAUSA.

Estado de la cuestion ; enlace de la indagacion.—Primera percepcion del fundamento y la causa engendrada en la percepcion del mudar y de la permanencia relativamente á mi mismo.—Dos juicios analíticos contenidos en la relacion del fundamento y causa: el concepto del fundamento envuelto en esta relacion ; su comprension fuera y sobre la percepcion Yo ; su aplicacion racional ; su trascendencia absoluta ; su sentido y razon propia ; su determinacion en el concepto de causa ; ejemplos ; sentido gramatical de las palabras ; critica de varias definiciones.—El concepto del limite bajo el del fundamento: limitabilidad interior, limitacion exterior (activa y pasiva).—El concepto: Infinito -Absoluto sobre el concepto del fundamento.

Volviendo ahora, segun nuestro método, de la percepcion del tiempo, como la forma del mudar, á la percepcion del mudar mismo considerado en su contenido y razon de ser, encontramos la cuestion analítica : ¿Cómo me conozco yo relativamente á mí mismo en cuanto mudo? ¿Qué soy yo respecto á mi mudar y mudanzas interiores?

Desde luego yo me distingo como todo de mí como mudable y mudando de un estado particular á otro, puesto que de mí proceden cada uno y todos sucesivamente; donde hallo el mudar como una propiedad mia, que me

pertenece como todo antes y sobre mí en cuanto mudo. Sobre esta distincion estriba el juicio analítico : *Yo me mudo* (yo mismo, á saber : V. n. X), en el cual hallamos la percepcion siguiente : Yo soy el fundamento de mi mudar interior, porque yo determino todas mis mudanzas, como mias y en mí contenidas, segun yo mismo.

Mas este juicio analítico encierra en sí dos juicios, que importa distinguir. Primero : Yo soy el fundamento de esta propiedad mia, el mudar, y bajo ella de la total sucesion de mis mudanzas. Que el mudar en general es esencia y propiedad mia (no accidencia) es manifiesto. Yo mudo en general, quiera ó no, y mirando hácia mí mismo bajo este respecto, percibo al punto que *Yo soy el fundamento de tal propiedad*. Porque llamamos fundamento en toda relacion aquello de que es, y en que es algo determinado, como dado y contenido en ello, esto es, como fundado; si, pues, el mudar es propiedad en mí dada y contenida, luego yo soy el fundamento de ella, haciendo yo siempre mudanza, sépalo ó no, quiéralo ó no en particular. Mas en esto no me conozco yo aun como el fundamento temporal y actual de cada mudanza en mí, sino solo como fundamento esencial, fundamento eterno, tanto como yo soy el sugeto idéntico de esta propiedad por toda ella.

Segundo. Pero de cada mutacion y estado sucesivo en mí soy yo tambien el fundamento temporal y actual, en cuanto determino cada uno, y de uno en otro actualmente. Que yo piense y diga ahora esto último que digo, yo lo determino inmediatamente; que yo quiera y haga este hecho actual, yo lo determino en cuanto lo quiero y resuelvo, y por esto el hecho me pertenece y se me imputa, en

cuanto yo mismo me determino á ello.— En resúmen, pues, yo me conozco fundamento esencial eterno de mi propiedad del mudar por toda la sucesion de ella, y fundamento tambien temporal y actual de cada mutacion y estado entre los demás en mí. Así expuesta la percepcion, consideremos primero el concepto que envuelve; después nuestro hecho propio bajo este concepto : ¿Qué entendemos por fundar, y cómo soy yo fundamento y causa en mí?

Encontramos aquí otra anticipacion racional sobre la percepcion Yo (1), la del concepto y relacion de fundamento ó la razon de fundar, aplicada en nosotros á la relacion de Yo mismo y todo respecto á mí en cuanto mudable. No de otro modo hemos procedido hasta aquí; apenas reflexionamos sobre cada nueva percepcion, encontramos mentalmente presentes y afirmados conceptos, juicios, discursos racionales, aunque solo en nosotros y en nuestro propio testimonio verificamos su valor objetivo. Que yo me conozco y llamo fundamento en la relacion dicha, lo percibo de ciencia inmediata; la razon de fundamento envuelta en esta percepcion es para mi razon positiva, afirmativa; pero

(1) No sabemos cómo enlazar las proposiciones siguientes de las *Lecciones de filosofía ecléctica* (por D. Tomás G. Luna): «El yo se siente á sí propio como causa, ó mas bien, el yo y la causa son una misma cosa» (fól. 203); donde se suprime de un golpe la metafísica, reduciéndola á la psicología. El yo, es verdad, se conoce autor y actor de muchos estados y acciones morales y físicas, y se llaman causa en lo tanto, pero la idea de causa encierra otro y mas sentido que el yo, ó si no, estaria de mas; seria una logomaquia. Esta misma idea es aplicada con propiedad á otros sugetos y objetos que el yo; luego excede y sobreexcede al yo. Por esto hay una ciencia que estudia esta y otras ideas fuera y sobre la psicología. Por

la verdad objetiva de esta razon, su realidad en ella misma, su necesidad no es por esto demostrada, sino solo es mostrada en mí la idea de ello sobre la percepcion Yo, y por lo mismo no contenida ni demostrada en mí, ni en la ciencia analítica. Para saber, pues, cómo hallamos verificada en nosotros esta razon del fundamento segun la concebimos, debemos primero entender bien este concepto, distinguiendo sus términos y relaciones.

Hemos dicho que el concepto y razon del fundamento se extiende fuera del Yo, aplicándolo nosotros (aunque el por qué no lo sabemos) á toda cosa en cuanto la pensamos finita. Sea mínima ó máxima, una ó muchas, si bajo algun respecto es finita, preguntamos luego, aun sin reflexion ni propósito, por qué es ó sucede, donde es supuesto absolutamente que se da un fundamento de ella. Y, aunque se nos ofrezcan de improviso objetos ó sucesos extraordinarios, irregulares, por ejemplo, en la naturaleza terremotos, epidemias, mónstruos, buscamos al punto la causa de ello, suponiendo en general, y aun contra la irregularidad aparente, que en la naturaleza se da un fundamento suficiente de tales hechos determinados. Y aun respecto á

esto el mismo autor de la *Filosofía ecléctica*, aunque todavía dice: «La conciencia de la causa personal es origen de la idea de causa» (fól. 210), declina otras veces del rigor de este sentido; «el esfuerzo es la *ocasion* que nos sugiere la idea de nuestra causalidad» (fól. 235); da al yo «á un mismo tiempo el testimonio de su propia causalidad y de la existencia de las causas que con él están en contacto» (fól. 233), «el movimiento de la tierra y la libertad son *aplicaciones del principio de causalidad*» (fól. 223), donde, á costa de la consecuencia con lo antedicho, se levanta ya la idea de causa sobre el sentimiento del esfuerzo personal y sobre el yo.

objetos sin tiempo, eternos, las propiedades y figuras del espacio—la línea, el triángulo, el círculo—pende siempre é insta sobre todo el objeto y por todo él la misma cuestion perentoria: Cuál es el fundamento de esta propiedad ó figura con todas sus determinaciones, en el que deban ser tales propiedades y figuras como son; y toda la ciencia geométrica estriba en demostrar en lo superior de este género *el Espacio*—todas las propiedades y figuras particulares limitadas (circunscritas). Si, pues, la cuestion del fundamento pende y recae sobre toda cosa en la pura razon de finita, y si todos los seres finitos se *corresponden* en relacion, los séres naturales entre sí, los espíritus entre sí, y la naturaleza con el Espíritu otra vez, luego á todos afecta la finitud, sobre todos y por todos en su particularidad trasciende igualmente la razon absoluta del fundamento con valor igual respecto á su cualidad comun, á la particularidad, á la determinacion de ser. Porque la cuestion y relacion del fundamento solo termina en un fundamento único de todos los séres particulares, como la particularidad y diferencia solo á la totalidad una se refiere absolutamente y encierra en ella toda su razon. Si suponemos mas de uno como fundamento de todo lo particular finito (del mundo), esto es, como fundamento absoluto, toda cosa seria en uno de ellos fundada y razonada, ninguna cosa quedaria fuera de él en tal razon, luego la suposicion de un segundo fundamento absoluto es irracional y contradictoria.

Veamos en segundo lugar el contenido de este concepto. Fundamento, hemos dicho, es aquello que da y contiene en sí lo fundado, determinándolo segun él mismo. Luego lo fundado es *del* fundamento y *en él* y *segun él*, y la rela-

cion de fundar dice propiedad, continencia y conformidad de lo fundado al fundamento. En la Geometría, por ejemplo, el Espacio continuo es el todo de su género, y todas las propiedades y figuras de la extension son de todo en todo esencias ó partes del Espacio y en él. De la extension, por ejemplo, decimos, no solo que se contiene *en el* Espacio (en todos los espacios inscritos ó figuras), sino que es propia *del* Espacio por todo él, continuamente. Mas de una esfera, esto es, de un espacio cerrado por una superficie uniformemente curva, decimos solo que se contiene en el Espacio, el cual la cierra y abraza infinitamente en si, y la determina conforme á su naturaleza y propiedades. Pues esta relacion de propiedad, de continencia, de conformidad es la del fundamento, y en ella estriba el juicio geométrico : El espacio es el fundamento de sus propiedades, la extension, la continuidad, la infinita divisibilidad, la triple dimension, y es asimismo el fundamento de todo espacio particular, finito, de toda figura inscrita—esferas, superficies, líneas y demás. Así, queriendo demostrar alguna propiedad de lugares ó figuras geométricas, consideramos sobre ella el Espacio todo é infinito como el fundamento de su género, para deducir que la propiedad en cuestion debe ser en el Espacio todo lo que es en particular é individuo. Que una línea recta es infinitamente divisible, lo deducimos de que el Espacio es hácia dentro infinito y continuo; luego cada parte del Espacio tiene las propiedades del todo; luego la línea recta tiene, en su *determinacion* de línea recta (extension simple con direccion constante) la continuidad y la infinita divisibilidad. Así procede toda demostracion en la Geometría y en toda la ciencia.

Hemos dicho que el fundamento da y contiene en sí lo fundado, y lo determina según él mismo. En esta última razón de determinar lo fundado *conforme* á sí mismo, es este llamado causa, la causa (la cosa superior, la cosa primera). Así, la razón de causa expresa el fundamento como determinante, activo, y podemos usar, bajo esta explicación, de la una ó la otra palabra.

Este concepto capital pide todavía algunas aclaraciones. La palabra usual *fundamento* es figurada, significando inmediatamente el fondo y suelo firme que sostiene una columna, un edificio; sentido muy inferior al de aquello que da y contiene en sí lo fundado, y lo determina según él mismo. Igual sentido figurado y material que el de fundamento, tienen las palabras *base*, *cimiento* y aun algunas más. Todas pueden admitirse mientras carece la lengua de otras más propias y directas, pero entendiéndolas en el sentido explicado.

Se han esforzado mucho los filósofos por declarar este concepto capital de la ciencia y de la vida, pero con poco fruto. Algunos han dicho: Fundamento es aquello, *mediante* que lo fundado es y se da, donde se repite lo mismo con otras palabras, *por*, *mediante*, viniéndose á decir: el fundamento es lo que funda.—Poco más dice la definición de Kant: fundamento es aquello, lo cual puesto, se pone determinadamente otra cosa: *Ratio est, quo posito determinate ponitur aliud*, donde en las palabras *quo posito* se repite lo mismo que se quiere declarar. Causa, dicen otros es lo que *hace pasar algo del no ser al ser* (1), definición

(1) Balmes (*Filosofía fundamental*, l. 10, c. 4, n. 34). Sería difícil hallar unidad ni concierto entre las doctrinas del autor acerca de la causalidad, «Por causalidad entendemos todo aquello

errada de varios modos: en definir lo que es por lo que *hace* (insuficiencia); en el *hacer pasar*, que es el causar con otras palabras (repetición); en juntar el algo con el no ser (contradicción); en dejar el *algo que no es* fuera de la causa, la cual solo hace *pasar* del no ser al ser (contradicción lógica, ó contradefinición). Ninguna de estas pretendidas definiciones declara la relación del fundamento y

que hace pasar algo del no ser al ser». «En la idea de causa entran la de ser y la de relación con el no ser que... pasa al ser» (c. 5, n. 46). «Para que á un ser *A* se le pueda aplicar el principio de causalidad, es preciso que... antes no existiese *A*,» (c. 6, n. 56), «hay, pues, una *duración assignable* en que no había *A*,» (¿duración de nada?) «El principio de causalidad se funda en las ideas puras de ser y no ser» (id. n. 61); en las que mejor hubiera dicho el autor que se funda la nada. «La idea de causa no puede ofrecernos sino la relación de ser y no ser» (c. 11, n. 117). — Volvamos ahora la hoja, comparando con las anteriores las doctrinas siguientes: «De la idea pura del no ser del objeto, no solo nos es imposible hacer salir el objeto, sino que vemos evidentemente que no saldrá jamás» (c. 4, n. 40); de modo que, según el Sr. Balmes, la idea de causa viene para *vencer el imposible*, como se deja entender de esta otra proposición: «en la intuición del no ser con relación al ser vemos la imposibilidad de un tránsito, á no mediar un ser que lo ejecute» (c. 5, n. 49). Sigamos adelante. «Del *no-A* absoluto jamás saldría el *A*; no habría ni siquiera concepto, pues que el pensamiento de negación pura no es pensamiento» (c. 6, n. 58). «El concepto de la nada absoluta nos es imposible» (c. 7, n. 73), «del concepto de no ser es imposible que salga el ser, esto es contradictorio» (c. 7, n. 84). El autor verá de concertar esta segunda parte con la primera de su doctrina, bien que, á decir verdad, no debe tenerlo por muy hacedero, cuando, advirtiendo él mismo la contradicción, cae en otra más grave todavía. «¿Qué significa, dice, esta relación de lo que existe á lo que no existe? ¿No parece una cosa contradictoria, una relación sin término? Así es efectivamente, si se prescinde de la *inteligencia*; solo esta puede referirse á lo que no existe, pues puede pensar lo que *no existe*»

la causa, aquello *de* que y *en* que es, y *segun* lo que es lo fundado. Y cuando otros dicen, preocupados por la comprensión universal de esta relación, que el concepto del fundamento es simple é irreductible en otro, yerran manifiestamente, porque hemos distinguido en él los conceptos mas simples: Ser, todo, parte, relación—(de, en, segun). Luego no es concepto simple, sino compuesto de otros mas simples.

(c. 12, n. 125).—Pues ¿no se acaba de enseñar que del *no-A* no hay siquiera *concepto*, no hay *pensamiento*? ¿Qué inteligencia ni qué filosofía sería la de lo que no existe? Y el ser el principio de causalidad imposible, contradictorio en la realidad, pero posible en la inteligencia, ¿no parece mas bien un logogrifo idealista que una doctrina filosófica, verdadera, conforme á la realidad y consecuente consigo misma? Hemos dejado que el autor de la *Filosofía fundamental* discuta consigo, que es el modo mas seguro de juzgar su doctrina. Pero en este, como en otros capítulos, se encuentran indicaciones acertadas y cabos que, bien hilados y enlazados, hubieran descartado lo demás como estopa y urdimbre inútil. Así, vemos en lo siguiente descartada la idea del no ser, que hasta aquí era un elemento ó condición de la idea de causalidad. «Nada puede comenzar absolutamente sin que algo exista ya» (c. 7, n. 66). «Hay imposibilidad de concebir un comienzo, sin concebir algo preexistente» (n. 69). «Hallamos en nuestras ideas el ser como absoluto, y el no ser como relativo» (n. 78); «así el principio de la precedencia viene á *fortalecer* el principio de causalidad, ó mas bien, se manifiesta que son uno solo» (n. 84); donde se revela poca seguridad de doctrina, porque ¿cómo se concierta con el principio de la *precedencia* el tránsito del no ser al ser? ¿Cómo *precede* el no ser al ser?—De semejantes extremos no hay salida, sino rehaciendo el concepto de la causa, y para esto, en el procedimiento analítico (en que estamos), mirando bien lo que se pregunta y sobre qué recae la pregunta de causalidad. Evidentemente recae sobre algo real, no sobre no ser, que ni se experimenta ni se concibe, ni funda pregunta ni cosa que lo valga. Recae sobre algo real, en cuanto determinado, particular, finito, pero no directa

Con este concepto se enlazan algunos otros que debemos discernir aquí. Fundamento dice relacion, á saber: la relacion de lo todo como todo con lo particular de su género (de su esencia), consistente en que lo particular es *del* todo *en* y *segun* el todo. Luego lo fundado es en esta relacion y respecto á lo fundante lo *limitado*, lo finito en el todo, que lo cierra y abraza esencialmente en sí, y este es el sentido propio (sobre el geométrico) del límite y la

ni primera ni aisladamente sobre el límite y la finitud, que seria caer en el vacío, y salirse del caso de la cuestion al contrario, *el no ser*, caso imposible y contradictorio, al decir del mismo Sr. Balmes; como si el géometra, para buscar el fundamento del triángulo, comenzara suponiendo que el triángulo no es ó no tiene las propiedades que tiene. Todo al contrario, preguntando sobre un objeto y todo objeto particular, finito, por la causa de él (que es preguntar por su fundamento *activo*), buscamos positivamente la realidad superior y la absoluta de la que es, en la que y segun la que debe ser este y todo objeto finito con su positiva realidad y propiedades; buscamos, pues, mejor y mas cualificada realidad en la que confirme y demuestre la suya el objeto en cuestion, en la que rehaciéndose y reconstruyéndose este objeto (como el triángulo se reconstruye demostrado en el espacio), reconozca su límite y finitud (que en el aislamiento anterior le parecia el linde con la nada), como la forma de su inferioridad y subordinacion bajo la realidad superior y suprema, en que se reconoce fundado, causado; pero límite que no le separa ni aísla de esta realidad, sino que lo junta con ella sin confundirlo. Si el sér que es fundamento y causa rechaza de sí el puro no sér, y el sér causado lo aborrece, ¿quién engendra este no sér sino la fantasía metafísica, que se finge entidades abstractas como se engendra espectros el calenturiento? Es una facultad preciosa la de la abstraccion, y revela la naturaleza intelectual del espíritu, como la libertad revela su naturaleza moral, pero es tan peligrosa como la libertad, si la razon no junta lo que el entendimiento separa. Ejemplos de ello tenemos á la vista en el tiempo abstracto y en el no sér abstracto.

finitud. Luego lo fundado es juntamente lo limitado, finito, porque si es particular *termina* esencialmente en el todo, y esto significa el límite; y si es particular, luego fuera de él hay algo de lo que él es, y esto entendemos por finito y finitud. Por esto preguntamos ante cualquier objeto finito, cuerpo, espíritu, hombre, por qué es, por qué fundamento, induciendo al punto, que pues es finito, hay fuera y sobre él lo esencial total de su género, en el cual es y se contiene y se determina este objeto, limitándose. Luego límite y finitud no dicen puramente negacion, sino comprension y contencion positiva de lo limitado en el todo. El límite no encierra ni aísla ni niega, sino cuando se considera lo particular desde lo particular, desde sí mismo, esto es, abstractamente, falsamente; considerando lo particular desde el todo y en él, esto es, realmente, el límite significa su *modo* de ser en el todo (como el tiempo solo significa la forma del mudar), no significa su no ser, la negacion de su ser, la nada de su ser.

Bajo esta percepcion del límite en la percepcion del fundamento hallamos que en la relacion de fundar el fundamento es *intra*limitable y aun *infralimitable*; en cuanto da en sí y contiene partes fundadas, esto es, limitadas por el todo, y entre sí. Así, el todo, en cuanto fundamento, tiene *limitabilidad* interior, limitabilidad activa, limitando sus partes; la parte tiene *limitabilidad* pasiva, en cuanto es limitada absolutamente por el todo, relativamente por las demás partes. No hablamos aquí de partes materiales, ni menos de partes colectivas, sino de la esencia pura de ser parte, á saber, del todo y en él y conforme á él. Así, hallamos la relacion del *límite* en sus dos términos, limitante y limitado (limitabilidad y limitacion) en el concepto del

fundamento. Por lo demás, es visto que la relacion entre lo particular finito, ya sea simple ó correlativa, — influencia, condicionalidad, reciprocidad, mútuo influjo — no iguala ni llena la relacion del fundamento, porque no equivale á la relacion del todo sobre las partes y de las partes en, debajo y segun el todo, sino á la correlacion entre las partes, en cuyos grados caben bien las concausas ó causas segundas, todas, se entiende, bajo el fundamento y causa absoluta, que trasciende sobre toda relacion y todo órden de causalidad segunda entre séres particulares. Así, entre la naturaleza y el espíritu media relacion, mas sobre ambos términos razonamos todavía á un sér superior (supremo), en el que deban sér lo que son ambos particulares y deba sér como es la relacion entre ellos, esto es, al fundamento absoluto de ambos.

La percepcion del limite y la finitud en la relacion del fundamento pende, como vemos, del concepto: lo *infinito-absoluto*, en el cual recibe aquel su sentido, de modo que el limite activo ó la limitacion expresa, en la relacion del fundamento, el *modo* de ser el todo sobre la parte, y el limite pasivo ó la limitacion expresa en la misma relacion el modo de ser la parte *de, en, segun* el todo. Así, la percepcion del fundamento, y en ella la del limite y la finitud, reciben su entero sentido en el concepto del infinito-absoluto. Consideremos este concepto atentamente respecto á los dos antedichos, con que se enlaza.

Ante cualquier objeto ó término particular (finito) bajo cualquier aspecto que sea, y sobre la pura razon de finito sobrepensamos todavía lo todo de su género del que, en y segun el que deba ser lo que es esto particular presente ó pensado. Pero sobre lo infinito-absoluto no anticipa-

mos ni sobrepensamos racionalmente otra cosa, ni otro pensamiento, ni otra razon. Pensamos lo *infinito* como lo todo esencialmente todo, y por tanto, no ni nunca parte de otro, sino lo de que toda parte es parte, lo que toda parte supone y necesita para ser lo que es en particular. Pensamos lo *absoluto* lo que es por sí de suyo propio, no por relacion á otro. Si, pues, el infinito-absoluto no es pensado como particular de otro, ni como relativo á otro, sino como el todo de los particulares, como el absoluto de los relativos, luego no es pensado como *de* otro, *en y segun* otro, sino como *del* que, *en y segun* el que es todo lo particular y relativo que pensamos; luego no es pensado como fundado, ni sujeto á fundamento; antes bien y en todo caso, como fundamento de todo lo particular y relativo, y fundamento hasta de la relacion misma (sobre-relacion) presente; todo ello por la fuerza del concepto: el infinito-absoluto. No decimos aquí que este pensamiento tenga valor objetivo, decimos solo que en él recibe su sentido y su integridad racional el concepto del fundamento y de límite, y que lo pensamos de la manera explicada, no de otra; no por ejemplo, como fundado, porque su fundamento seria, *en cuanto fundante*, fuera del infinito-absoluto contra el concepto mismo.

Pero, si el infinito-absoluto es sin fundamento y ni aun admite esta cuestion y razon sobre sí, se sigue que si pudiéramos reconocer la verdad de este pensamiento, no la sabríamos mediante deduccion ni demostracion de otra cosa ú otra verdad, sino en la propia evidencia de ella misma; ni de nuestra parte conoceríamos esta verdad con puro razonamiento formal, sino con percepcion y vista absoluta de ella; no descendiendo y razonando de otra

cosa ó verdad, sino ascendiendo y razonando desde todo lo particular hasta reconocer en su evidencia la verdad del Todo absoluto.

XIII

CONOCIMIENTO ANALÍTICO DE NUESTRA CAUSALIDAD. — LA POTENCIA; LA ACTIVIDAD.

Estado y posición de la cuestión. La percepción Yo respecto al concepto del fundamento. Como soy yo fundamento de mis propiedades; como lo soy de mis estados individuales temporales.—El concepto: *eterno y eternidad; posible y posibilidad*.—Sentido de *Potencia*, como fundamento permanente de una sucesión de estados; sentido de *Actividad*, como fundamento temporal próximo de cada estado en mí.—La actividad ó la causalidad temporal en la limitación cuantitativa de su acción, ó en la *fuerza* de obrar.

Aclarado el concepto del fundamento y la causa, anudem el hilo de la percepción analítica, observando nuestro hecho propio bajo este concepto: ¿cómo y en qué tanto soy yo fundamento, ó soy también fundado?; ¿bajo qué nombre soy yo esta propiedad?—Y, puesto que yo me conozco como puramente yo, en unidad y totalidad, y además en la variedad de mis propiedades, y en los estados individuales concretos de estas propiedades, debo obser-

varme en estas percepciones relativamente al concepto del fundamento y al juicio inmediato analítico: *Yo fundo*.

Sobre lo primero observamos, que en la percepcion pura absoluta *Yo* no se envuelve el pensamiento relativo, que yo sea ó no sea parte, que sea ó no finito; luego no exige esta percepcion ni supone la razon de fundamento á fundado, ni tal pregunta ocurre, mientras estamos en este pensamiento puro sin determinacion refleja sobre él. Por esto el conocimiento *Yo* no depende lógicamente del conocimiento ó concepto anticipado del fundamento, sino que es desde luego para mí inmediato, absoluto, sin necesitar préviamente el saber de otra cosa de la que viniéramos razonando y deduciendo hasta el conocimiento *Yo*; porque de tal razonamiento ni hay conciencia, ni necesidad, ni razon, puesto que *yo* deberia hacerlo, yo presente y conscio de mí deberia deducir de otra cosa ú otro saber á la conciencia de mí mismo, círculo vicioso que busca lo que supone. Yo, pues, soy para mí y me sé como el primer inmediato, y en todo razonamiento me supongo como *sabido*, no puramente deducido ni razonado. No entra, pues, en la percepcion pura *Yo* la razon de fundamento ni ninguna otra razon.

Mas apenas yo me considero reflexivamente en mis propiedades, estados, relaciones, en todo mi ser, me conozco finito dentro y de todos lados en límite con la naturaleza, con otros espíritus y hombres, y en este punto hago sobre mí la pregunta de un fundamento, *del cual, en y segun* el cual yo deba ser lo que soy, y sean conmigo los séres mis opuestos la naturaleza, otros espíritus y hombres (el mundo), ya coordinados ó gradualmente superiores, y segun el cual fundamento sea asimismo determinada mi relacion con los

demás séres en todos sus modos y grados. Así, la razon del fundamento y la causa supone el Yo, motivándolo, superándolo, no suprimiéndolo (1).

Pero yo me sé tambien de mí mismo en la variedad interior de mis propiedades; y sobre esto preguntamos: ¿me conozco yo como el fundamento de esta variedad de mis propiedades? Sin duda; porque todo lo determinado que yo distingo en mí lo conozco debajo de ser mio ó en mí; yo mismo lo soy y supongo, ó yo lo contengo y lo determino segun yo mismo, y tiene en mí su base y sentido de ser. Mis propiedades fundamentales y primarias : que yo soy uno, el mismo, todo Yo, son mis esencias de todo en todo, yo las supongo de mí; las propiedades que ahora y por toda la ciencia analítica consideramos son y se

(1) M. Jules Simon hace sobre este punto un razonamiento, que merece exámen. «Si tal es (la conciencia del poder que yo ejerzo) el origen de la idea de causa, es claro que si yo mismo no fuera una causa, jamás tendria la idea de causalidad. Yo tomo en mí esta idea, que aplico en seguida á todos los séres. Pues esta idea, que yo tomo en mí, es la idea simple de causa, aunque lo percibido sea una causa libre, inteligente, animada; y ¿por qué no seria así, pues la idea simple de causa es comprendida en la idea completa de causa voluntaria? Ciertamente, no tengo yo desde luego la idea de causa voluntaria, y luego por abstraccion la idea simple de causa; mi pensamiento no procede así en el primer hecho de conciencia; pero se comprende muy bien que nuestra inteligencia perciba una idea simple en un fenómeno complejo, en virtud de este axioma: *Quien puede lo mas puede lo menos.*» (*La religion naturelle*, fól. 47.) Todo es contestable en este razonamiento, y para ello basta compendiarlo. La idea de causa originada (causada) en mí se aplica fuera de mí; y aunque es menos y comprendida en mí como causa voluntaria y libre que soy, se aplica á todos los séres. A este discurso replicamos: ¿Con qué fundamento y valor *objetivo* aplicamos la idea de causa á todos los sé-

dan en mí, yo las contengo y determino segun mis esencias primarias. Luego, si llamamos fundamento aquello *de que y en que* es, y *segun* lo que es lo fundado, puedo yo decirme fundamento de la variedad de mis propiedades, primeras y segundas, totales y particulares.

Pero importa mucho mantener pura esta percepcion: *Yo fundo*, sin falsear ni torcer su sentido. En este juicio analítico solo se contiene: que yo hácia mí y dentro, ó en mi interior me refiero como fundamento á todas mis propiedades. Yo soy todo lo vario que es dado, contenido, determinado en mí, en la forma de fundarlo segun yo mismo. Pero no se contiene en este juicio, que yo soy el fundamento de mí, porque yo no estoy conmigo mismo en la relacion de todo á parte que supone la razon del funda-

res, y por tanto á mí mismo y aun á Dios, si esta idea es originada en mi conciencia subjetiva, y aun si es menos que la conciencia subjetiva de mi causalidad voluntaria? De un lado universalidad absoluta, necesidad; de otro, subjetividad, conciencia individual de nuestra causalidad. Este es el principio y el origen, aquella la consecuencia, el resultado. ¿No salta á la vista el abismo, el imposible racional entre estos dos cabos que quiere atar con un hilo M. J. Simon? ¿Qué impide, pues, al Yo hacerse Mundo, hacerse Dios, si la idea de *causa* que tiene en él origen, se aplica sin mas y á pié llano á todos los séres? Y es lo extraño en la forma de este razonamiento de M. Simon, que mientras repugna (quizá por un secreto presentimiento de la verdad) que saquemos la idea simple de causa por abstraccion del fenómeno complejo de la causa voluntaria, admite que nuestra inteligencia perciba la idea simple en el fenómeno complejo. Pues ¿qué mas da? O ¿cómo se llama percibir lo simple en lo complejo, sino un modo de abstraer? Fuera de que, y esto es mas grave, referir la idea pura *causa* á la *causa voluntaria*, como lo simple, lo menos, lo comprendido á lo complejo, lo mas, lo comprendente, nos parece doctrina aventurada, cuyo examen vendrá mejor y mas motivado que aquí, en otro lugar.

mento; así como no tendría sentido decir que el Infinito Absoluto es fundamento de sí mismo (*Deus est causa sui*), como han dicho Spinoza y otros (1), porque el Todo absoluto se refiere á sí mismo en relacion de igualdad y totalidad, no en la relacion de todo á parte, ni, por consiguiente, en la relacion de fundamento á fundado; antes bien, el Infinito Absoluto es en su infinitud no fundado, no causado.

Tampoco se contiene en la percepcion : Yo fundo, que Yo no soy fundado; antes bien, hallándonos desde la primera reflexion finitos dentro y fuera, nos lleva la razon del fundamento á preguntar por un fundamento del Yo y de mí relativamente al mundo, para lo cual tenemos abierta la indagacion, y no prejuzgada por la percepcion presente (2). Por la misma consecuencia no excluye la per-

(1) *Per causam sui* intelligo id cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens. (Ethic. defin. 1.) Dei potentia ipsa est ejus essentia, ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur, Deum esse *causam sui* et omnium rerum (Eth. 1, prop. 34.) Hegel admite este pensamiento como de Spinoza, repitiendo *Propädeútica Logica*; (2.^a parte, § 56): Die substanz ist das unbedingte, an und für sich bestehende wesen, insofern es unmittelbare existenz hat. (Substantia est *causa sui*; id quod per se concipitur, sive cujus conceptus involvit existentiam). Pero en el concepto el Sér-Dios no entra el concepto relativo de fundamento á fundado, ni por consiguiente el de causa á causado; porque en el concepto el Infinito-Absoluto no cabe, sino destruyéndolo, contradiciéndolo, el concepto determinado, finito, que supone la relacion de fundamento y causa. El Sér-Dios es absolutamente totalmente para sí, se refiere á sí mismo como A.-A.

(2) Ni es prejuzgada por la percepcion simple absoluta Yo, aunque está en su puro enunciado, no envuelve ni exige la relacion de fundado á fundamento, como es evidente. Porque la cualidad de fundado supone la realidad de la cosa, y recae sobre ella misma en cuanto finita. Por esto hemos dicho arriba é importa mucho notar, que el fun-

cepcion : *Yo fundo la variedad de mis propiedades*, que otros séres coordinados ó superiores puedan fundar algo determinado en mí, segun ellos mismos, con influencia individual, lo cual depende del ulterior conocimiento de estos séres, donde conozcamos asimismo el valor real (objetivo) que debamos dar á nuestra experiencia de influencias atribuidas á lo exterior y supremamente al Infinito Absoluto sobre nosotros.

Ahora podemos considerar la cuestion: ¿Cómo y en qué tanto y nombre soy yo el fundamento de mis estados individuales mudables en el tiempo? Aquí recordamos primeramente la percepcion hecha arriba: que yo mismo y todo soy el fundamento del general y continuo mudar en mí, el cual, aunque involuntario en general y realizándose quiera yo ó no, no deja por eso de ser propiedad mia, sostenida en mí, no en otro, y determinada segun yo mismo, ni recibo yo menos en mí toda la sucesion de mis mudanzas (1). Y, pues, llamamos fundamento aquello *de que*

damento supone al mismo tiempo que abraza y motiva lo fundado; pero no lo suprime ni lo anula. Todo estriba aquí en el concepto primero del fundamento y la causa en el lugar donde esta percepcion se engendra en la ciencia analítica.

(1) Hé aquí una doctrina contraria que separa la relacion de inherencia entre el accidente y la sustancia de la relacion de causalidad entre la causa y el efecto, rompiendo la unidad de la definicion del fundamento, y desentlazando el concepto de causa del concepto del fundamento. «Tanta diferencia va de una cosa á otra (la relacion de causa y efecto, y la relacion de sustancia y accidente) que... nuestra alma es sujeto de muchos accidentes, en cuya produccion no tiene ella *ninguna parte*, antes se opone á esta produccion en cuanto le es posible. Tales son todas las sensaciones dolorosas, todas las impresiones desagradables, todos los pensamientos importu-

y *en que* es y *según* lo que se determina lo fundado, luego yo soy, como todo y mismo, el fundamento del mudar en general y continuo en mí.

Descendiendo ahora de la total, continua sucesión del mudar á los miembros de esta serie ó los estados temporales, mudables individualmente de uno á otro, hallamos que yo soy también el fundamento determinado de este *discreto* mudar de estado, del actual al siguiente; de pensar, sentir, querer ahora este individual pensamiento, sentimiento y voluntad, y no otros, subsistiendo entre tanto y sabiéndome el mismo sobre la sucesión de todos y sobre la determinación de cada uno; es decir, fundando yo *eternamente* toda mi sucesión temporal y cada estado en ella. Hagamos alto en esta percepción.

nos. Entonces es el alma *sujeto*, y no *causa*; se halla en ella la razón de sustancia con respecto á cosas en que, léjos de ser causa, es *solo* paciente. Si no me engaño, este ejemplo es concluyente del todo.» (Balmes, *Filosofía fundamental*, lib. ix, cap. 4.º, núm. 166.) Sustancia, fundamento, causa, actividad (causa en el tiempo) son ideas que se enlazan orgánicamente, añadiendo cada una una determinación á la anterior, y solo en esto es otra que la antecedente. Pero en cuanto al hecho citado, juzgue el autor mismo, que es juicio irrecusable, del valor *concluyente* de su prueba: «que el alma es sujeto de accidentes en que, léjos de ser causa, es *solo* paciente.» Oigamos sobre esto al mismo Sr. Balmes: «Hay en nuestro interior fenómenos que nosotros no hemos querido, antes que apareciesen ni después, es verdad; luego hay en nuestro interior fenómenos en que el alma está *puramente pasiva*, lo niego... ¿Quién prohíbe que haya en el alma facultades *activas*, que se desenvuelvan y produzcan varios fenómenos sin el concurso de la voluntad?... Convengo en que la sensación dolorosa no depende de la libre voluntad del que la sufre... pero esto no quita que haya en el alma verdadera actividad en el mero hecho de sentir... la sensación en sí misma no puede ser toda pasiva, y los que

Entendemos por *eterno*, no el tiempo indefinidamente largo (licencia que se toma, y esfuerzo que hace la fantasía en sus límites por imitar á la razon), pues lo largo ó corto no muda la *cualidad* de temporal, sino precisamente lo contrario al tiempo, lo sin tiempo y sobretemporal. En su generacion gramatical viene la palabra *eterno* de *ætas*, y primitivamente de *ew* (convertido en el *et* latino), con el sentido propio de ley, esto es, lo siempre igual y constante, y en el mismo sentido decimos *verdades eternas*, ó conocimiento de objeto eterno, sin relacion ni sujecion al tiempo; por ejemplo, las propiedades matemáticas, las de los números, de las figuras son eternas, porque subsisten y son conocidas tales sin pensar en el tiempo.

Bajo este sentido de lo eterno, hallamos en la percep-

sostienen esta opinion manifiestan haber *meditado poco* sobre los hechos de conciencia... mi dolor es tan esencialmente *mio*, que si no es mio, no existe... el sér que experimenta la sensacion ha de contener un principio de su propia existencia... Sufrimos dolores á pesar nuestro; nos ocupan ideas que quisiéramos desechar... ¿No debemos decir que estos fenómenos son puramente pasivos?... Examinándolos á fondo, se descubre que aun en ellos el alma ejerce verdadera actividad.» (Idem, lib. 10, cap. xvi, números 168, 169, 170, 171.) «La actividad es un principio de determinaciones propias ó ajenas... de las trasformaciones propias ó ajenas.» (Id., cap. xiii, números 144, 145.) «¿Hay en el mundo alguna causa y algun efecto?... Aun cuando se limitara nuestro espíritu á solos los hechos internos, á la sola conciencia del Yo y de sus modificaciones, sabríamos que hay tránsito del no ser por el testimonio de la sucesiva aparicion de nuevas percepciones, de nuevos *afectos*.» (Id., cap. v, números 43-44.) Así juzga y condena hasta en sus cimientos el Sr. Balmes su primera doctrina, *concluyente del todo*, «que el alma es sujeto de muchos accidentes en que, lejos de ser causa, es solo paciente;» y nosotros, negando que valga tal prueba, nos apoyamos en la negacion del autor, que es cuanto basta al caso.

cion: Yo fundo la sucesion de mis estados y cada determinado estado en ella, que yo soy tal fundamento inmutablemente, esto es, eternamente, sin depender en ello del tiempo ni caer en él, ni pasar en él, antes lo soy como el idéntico mismo Yo, en cuya identidad es la sucesion del mudar contenida y continuada, y de ella toma la fuerza de su concepto: *Yo mudo en el tiempo*, esto es, debajo y dentro de ser el mismo, inmutablemente, eternamente.

Con esta percepcion coincide la de la *posibilidad*. Llamamos posible (ponible) con respecto al tiempo algun estado ó hecho en cuanto lo conocemos en su fundamento, y en série general con otros estados ó hechos en el mismo fundamento; entonces decimos de él relativamente al tiempo, que *puede* ser individualmente, que puede suceder. Pero esta posibilidad estriba en la conformidad á su fundamento entre otros posibles igualmente, y respecto á ser efectivo en algun tiempo. Luego todo aquello de que yo soy fundamento de que suceda en mí alguna vez, puede ser llamado lo posible para mí, mi posibilidad; y yo, en cuanto fundo en general mi sucesion temporal, soy el fundamento de mi posibilidad. Por ejemplo, es algo esencial en mí la ciencia—conocer y saber: y pues yo fundo que sea efectivo en mi tiempo, mediante pensar, el conocer—la ciencia, puedo decir: el conocer es posible para mí, la ciencia es una posibilidad mia, que me pertenece y se da en general en mí segun yo mismo, esto es, yo fundo mi posibilidad científica. Y, en general: yo fundo la posibilidad de todo aquello que soy sucesiva y actualmente en mi tiempo: Yo mismo soy en posibilidad todo lo determinado, que he sido, soy y seré en la efectividad temporal.

Conviene observar aquí, parâ evitar confusion, que he-

mos explicado el concepto de eterno y posible con respecto al tiempo y á la efectividad, y mirándolos desde este término, porque lo esencial respecto á ser en concreta determinacion temporal, y en cuanto subsiste esencial y permanente, toma el concepto y nombre de eterno. Y lo esencial asimismo respecto á su concreta determinacion en el modo é individualidad, toma, en cuanto subsiste en su comun y natural esencia, el nombre de posible. Pero, si prescindimos de esta relacion del tiempo y de la individual efectividad, lo eterno significa puramente lo constante igual consigo; y posible (ponible) significa cómo es una cosa ó cómo concierta (compone) con otra, sin pensar en el tiempo. Así dice el matemático que es *posible* sacar la raíz cuadrada de $+4$, y que es *imposible* sacar la raíz cuadrada de -4 , entendiendo, y esto sin mirar al tiempo, que puesto el número $+4$, se pone juntamente y concierta con ello el término: raíz cuadrada, pero no se compone ni concierta con el término -4 . Lo que es en el puro concepto de ser, lo esencial, no es ni eterno ni temporal, sino que es absolutamente; pero apenas lo consideramos en su omnimoda positiva determinacion toma, segun el modo de determinacion, si es la del tiempo, el nombre de *eterno*, y la esencia el nombre de *eternidad*; si es la del modo y existencia, el nombre de posible, y la esencia el de posibilidad.—Continuemos el análisis.

Hemos hallado que yo, como todo y el mismo, soy eternamente (sin tiempo) el fundamento de la posibilidad de mi sucesion temporal por toda ella, y el fundamento asimismo de cada estado y tiempo discreto de esta sucesion. Siendo esta percepcion inmediata, de hecho y testimonio comun á todos, no deben faltar en las lenguas palabras

propias sustantivadas para significarla. En nuestra lengua decimos: Yo soy *Potencia*, la potencia de mis estados y hechos temporales, porque todo lo determinado efectivo que yo soy es en mí mismo posible, existe en mí en posibilidad, yo soy la potencia de ello en cuanto soy el fundamento de que alguna vez sea efectivo. Debajo de ser yo la potencia eterna de mis estados, soy determinadamente y me atribuyo variedad de potencias, en cuanto yo fundo partes específicas de mi sucesion temporal. Así, yo soy en particular la potencia de pensar (la intelectiva—inteligencia) distinta de la potencia de sentir (la afectiva—sensibilidad) y de la potencia de querer (la voluntad), todas, á saber, potencias parciales de mi potencia una y fundamental de determinar sucesivamente mis propiedades. Cuando se dice de ordinario: el hombre *tiene* potencia de pensar, etc., queda indeciso si este tener es de propio ó de ajeno, siendo la verdad en nuestra ciencia que la potencia es de mi sér y segun yo mismo, que yo soy el que puedo mi pensar y conocer, mi sentir, querer y demás propiedades y estados. Nuestra lengua, con un profundo sentido analítico, presta á los nombres de estas potencias el género segundo femenino bajo el supuesto masculino *Yo*, diciendo con marcado sentido: la intelectiva, la afectiva, y otras potencias en el mismo género (la impulsiva).—Esta es la primera percepcion y voz propia (segunda bajo el *Yo*) en que yo me conozco en cuanto soy el fundamento de mi sucesion temporal: *Yo soy potencia*.

Pero yo no quedo en la pura potencia de determinar mi sér, pendiente en mi posibilidad, sino que estoy siempre determinado individualmente, quiera ó no, en cada estado y de uno en otro, y aunque me esfuerce en suspender al-

gunas de mis potencias, surgen entonces con recrecida fuerza en mí nuevos pensamientos, sentimientos, nuevas voluntades y fines de obrar. Y, pues, llamamos aquello que se determina por todos sus modos en el tiempo, efectivo, y efecto (real y efectivo), y vulgarmente *hecho*, podemos decir que nuestra sucesion temporal contiene entera efectividad, caminando de efecto en efecto sin vacío ni interrupcion. Pero lo efectivo es precisamente lo posible, esto es, lo esencial en sí respecto á su omnimoda determinacion, y, á la inversa, lo posible es lo que alguna vez será efectivo, en algun presente será un hecho; en algun presente, á saber, respecto al pasado ó al futuro de otro hecho individual, no respecto á la esencia, en la cual son igualmente presentes, ó mejor son sin tiempo, en cuanto posibles, todas sus determinaciones.

Si, pues, mi potencia nunca está en suspenso ni pendiente, sino que siempre es determinada, efectiva tanto como determinable, se sigue que esta constante y general determinabilidad de mi sucesion temporal á nuevos y nuevos estados la fundo yo eternamente, en cuanto estoy y quedo siempre en potencia de ello; mas la determinacion individual á este particular estado, y no otro, á este pensamiento, sentimiento, voluntad y demás en mí la fundo y causo yo *temporalmente*, en acto y momento. Luego debajo de ser yo fundamento eterno de mi posibilidad temporal, soy tambien fundamento temporal de mi efectividad cada vez; no solo puedo eternamente hacer, sino que hago temporalmente todo lo efectivo en mí. Y, así como en la primera percepcion me conozco y llamo sustantivamente *potencia*, me llamo en la segunda con igual sentido y nombre categórico: *actividad*, bajo el juicio analítico: Yo soy el actor

(autor) de mis hechos ó soy la actividad de mi efectividad; á lo cual alude y trasciende en la lengua la palabra efecto (*e—facto*) esto es, lo que se da por hecho en su causa inmediata, lo que viene ya hecho en su causa, existe ya en ella. Y es tan inmediata esta relacion del efecto con su causa próxima, que el lenguaje toma á veces con delicado sentido un término para significar el otro, ó supone un término en otro: — lo doy por hecho — hace su efecto; ó á la inversa — se le formó causa — hicieron causa comun — pongo mi causa en tus manos.

Tiene esta palabra: *La actividad* en el uso comun un sentido relativo y transitorio al hecho, no el propio é inmanente del Yo como el fundamento temporal y próximo de mis estados debajo de ser el fundamento permanente y general: *La potencia*. — Y es de observar, que las palabras significativas de la causalidad temporal abundan mas en todas las lenguas y no faltan aun en las mas atrasadas, mientras las que significan la eterna causalidad son pocas y de sentido figurado; porque hallándose el hombre desde luego atraido y embebido en su causalidad temporal (en su vida individual concreta) se sabe antes como actividad que como potencia. Nosotros tenemos para la primera propiedad las palabras: *Actividad* (N. es hombre de actividad), accion, hecho, operacion, obra, sin otras de sentido mas compuesto (*agilidad*, hablando del cuerpo—*habilidad* hablando del modo y para significar que tal hombre lleva como causa próxima en sí el efecto de que se trata); ó mas general, significando la relacion de una causa temporal con otra para el mismo efecto, como diciendo: autor y autoridad sobre actor y actividad. Entre hacer y obrar, el hacer mira mas al efecto exterior y al medio de la ac-

cion, obrar mira mas al efecto interior y á la integridad del hecho. Por lo demás, es un manifiesto testimonio de la continuidad viva y unitaria del pensamiento la extension del sentido en esta y todas las palabras á sentidos mas generales ó mas concretos que el propio que tienen en la historia de la lengua. Así, *accion* significa á veces mas bien la causa que el efecto : *Accion jurídica* ; otras significa la relacion habitual de la causa próxima al efecto implícito en ella, pero aun no mostrado : *tiene expedita su accion*, *se puso en accion de tirar* ; ó cuando se toma la accion por el efecto : *se dió la accion entre ambos ejércitos*. Brotan ciertamente y se acumulan sobre cada palabra, apenas nacida y un tanto cultivada, numerosos varios sentidos, que recayendo todos sobre el primitivo (el propio, el filosófico), expresan la trascendencia recíproca de unos á otros en el sistema del pensamiento hablado. Ahora, por ejemplo, hemos hallado el sentido propio de actividad, segun la generacion del concepto : la causalidad temporal y próxima de nuestros estados individuales en cuanto estos se contienen en el sujeto como efectos de él mismo, y existen en él como causa. Pues este sentido, que significaba al principio causalidad de efecto exterior, se extendió luego á la causalidad de efecto interior (actividad refleja), llamando al pensar, al querer actividades, esto es, causas temporales próximas de pensamientos, de afectos, de voluntades interiores, antes de manifestarlos como hechos exteriores.

En resúmen de la percepcion presente : Yo soy en propiedad la potencia, y soy en la misma propiedad y bajo potencia la actividad de mis estados temporales, de toda mi efectividad sucesivamente y cada vez, siempre y aho-

ra. — De aquí se sigue que mi actividad dice solo un modo como yo soy fundamento y causa de mis determinaciones individuales (infinitamente finitas). Luego no es verdad decir, como Fichte y algunos ecléticos franceses, que yo soy lo primero y todo actividad, y nada fuera ni mas que esto. Yo soy es verdad y me sé activo, esto es, causal en el tiempo; pero yo no fuera ni me supiera activo, si no fuera sobre esto potencial, esto es, fundamento y causa eterna de mi efectividad temporal; ni yo me conocería activo y potencial sino debajo de conocerme uno mismo todo, sujeto de mis propiedades y estados, cuyas son y segun el cual se determina todo lo que he sido, soy y seré en el tiempo. No se corta ni tuerce impunemente esta generacion natural de la percepcion analítica.

Consideremos bajo otro aspecto nuestra causalidad en el tiempo — nuestra *actividad*. Yo me hallo en mi actividad enteramente finito dentro y fuera, esto es, concreto, individual en todos los modos, y tambien en el *cuanto* de mi actividad, en mas ó menos hacer. En mi potencia como tal no cabe la determinacion del cuanto — el mas ó el menos — porque la potencia es total y genérica, y puramente determinable; pero mi actividad mira próximamente al efecto y hecho actual, y por lo mismo se determina en sí por todos los modos y relaciones, en el cómo, en el cuánto, en el grado y tiempo; por ejemplo, mi actividad en pensar, sentir, querer se determina siempre á este actual pensamiento, sentimiento, voluntad; ahora tengo mas actividad en el pensar, después menos; ahora hago mas, luego menos, esto es, me determino en mi actividad, cada vez de modo que mi hecho contiene en sus límites un cuánto de su género, efectúa un tanto de lo posible.

Pues esto es lo que llamamos cuánto y grande : lo que *contiene en límite cierto algo de su género y concepto, algo de lo que es.*

Esta percepción del cuánto.—mas ó menos—de la actividad nos acompaña siempre en la vida, como que del cuánto de la acción depende, y por ella se mide el resultado propuesto. Por esto no faltan en la lengua palabras propias para expresar esta percepción de *la actividad en sus límites — el cuánto de actividad* ; como la palabra *Fuerza* (las fuerzas) con relación principal y transitiva al efecto, y aun la palabra *energía* (vigor — vis) con relación principal al sujeto y como immanente en él (habitual). Cuando decimos : «N. tiene fuerza de pensar, ó fuerza de voluntad» entendemos que N. piensa, quiere, es causa activa de sus pensamientos, pero con acción enteramente determinada, tanta ó cuanta mas acción ahora, menos luego ; mayor este sujeto, menor aquel, y así comparamos diciendo : N. tiene grande voluntad ; N. tiene poca voluntad. Tenemos á veces la recta voluntad de un fin dado ; pero puede ser nuestra actividad pequeña-relativamente á lo querido y propuesto, y entonces falta el efecto. La fuerza ó energía no es, pues, la actividad, sino el modo cuantitativo ó la medida de la actividad con el fin, para reducirlo á hecho.

XIV

RELACION ENTRE LA POTENCIA Y ACTIVIDAD.

Resúmen de la indagacion anterior. — Nueva cuestion; relacion reciproca entre la potencia y la actividad; accion concreta individual de nuestras facultades; la mocion, el deseo, la inclinacion. — La actividad incompleta en cada hecho respecto de la potencia; percepcion analitica del deber, de la obligacion, del fin. — El objeto de la actividad; yo en mi esencia y posibilidad soy el objeto *inmediato* de mi actividad; percepcion analitica del bien, de la ley, de la moralidad. — Percepcion analitica de la vida.

El resultado de las percepciones anteriores es como sigue: Yo me conozco uno, el mismo, tódo por todo mi sér, en mis propiedades y estados y sobre ellos. Debajo de esto me conozco mudable, pero quedo yo mismo y en mis propiedades permanente, inmutable, afectando el mudar solo á la individualidad de cada estado dentro de mí. En ser yo permanentemente la sucesion de mis estados, se contiene que yo soy el fundamento de ellos, tanto en su continúa sucesion, como en su discreta actualidad; y fundamento eterno ó *Potencia* igual de todos, y bajo esto

tambien fundamento y causa temporal y actual—*Actividad* de cada uno, discretamente. Como actividad, por último, soy actividad determinada, concreta en toda forma y modo, y en el cuanto, esto es, soy *Fuerza* de actividad.

Pero aquí se abren á la indagación nuevas relaciones, y percepciones mas concretas. ¿Cómo me refiero yo en potencia á mí mismo en actividad; qué media entre yo potencia y yo activo?; y á la inversa, ¿cómo se refiere mi actividad á mi potencia; yo haciendo á mí mismo pudiendo? Y sobre la actividad se pregunta, ¿cómo se determina, bajo qué forma?, ¿qué hace pues? ¿por qué modo de acción? Consideremos ordenadamente estas cuestiones, que nos llevan cada vez mas adentro en nosotros mismos.

Sobre la primera cuestion, y aun para todas, observemos atentamente los términos de la relacion. La sucesion de mis estados temporales (mi efectividad temporal) es en cada estado, y de uno en otro determinacion concreta individual de mi esencia permanente en su posibilidad á manifestarse en particular individualidad (XII); luego mi efectividad temporal contiene siempre solo una parte de mi posibilidad permanente, y yo hago siempre solo una parte de lo posible y en el momento lo hacedero para mí, lo factible. Esta particularidad de mi efectividad temporal bajo mi posibilidad sobretemporal en mí como el fundamento de mis estados, es la base de las relaciones que vamos á considerar, y debemos por tanto hacer alto en ella.

Observando nuestra actividad de pensar, pienso yo y conozco siempre algo determinado, pero mucho de pensar y conocer falta entonces en mí; luego mi actividad pensante hace solo una parte de mi pensar y co-

nocer posible, de mi potencia intelectual, y en esta forma procede y camina de un pensamiento y conocimiento á otro, — siempre en particularidad y sucesion dentro de mi potencia permanente. Igualmente en el sentir; siempre me hallo yo en un sentimiento determinado, en voz individual sensible, sintiendo cada vez solo una parte de lo que en general y en mi posibilidad cabe, y aun con limitada fuerza de sentimiento respecto á la intensidad con que yo pudiera sentir entonces; y así camino de sentimiento en sentimiento (de afecto en afecto), conteniendo cada vez mi sensibilidad efectiva solo una parte de mi sensibilidad posible. Y en mi voluntad, quiero yo siempre con voluntad individual concreta (Decreto) algo determinado, como mi fin próximo por entonces (mi propósito), pero cada última voluntad y de una en otra contiene solo una parte de lo que en general y entonces puede ser querido por mí, siendo mi voluntad efectiva siempre particular respecto á mi voluntad general y posible.

Sobre esta relacion de mí en Actividad á mí mismo en Potencia, ó de mi efectividad á mi posibilidad, sabemos, que yo en cuanto potencia soy el fundamento y causa permanente de mi efectividad temporal por toda ella; y yo en cuanto Actividad soy en esta misma relacion la causa temporal próxima de cada estado mio y de uno en otro, de cada individual pensamiento, sentimiento, voluntad (XII).

Mirando ahora desde mí en potencia á mí mismo en actividad y preguntando cómo me refiero Yo-Potencial á mi activo, hallamos en primer lugar : que yo me *muevo* de un término al otro, de mi causalidad permanente á mi causalidad temporal y actual, de ser Potencia á ser Acti-

vidad, esto es, á continuar como causa próxima la sucesion de mis estados, para que sea efectivo en mi tiempo lo posible para mí y hasta ahora no realizado. Luego mi Potencia determina mi Actividad en forma de *mocion*, ó con mas propiedad, de *e-mocion* á hacerse efectiva (1). Toca pues la *mocion* de una parte á la Potencia y la esencia de la que procede, de otra á la Actividad y al hecho á donde camina bajo la Potencia misma.—Sobre esto, y en cuanto moviéndome de mi Potencia á mi Actividad, preconcibo yo el resultado de la accion, la mocion se determina en *Deseo* (De-siderium—De-sedeo) y *anhelo* ó aspiracion; y en cuanto la mocion y su aspiracion llevan la Actividad hácia el efecto deseado, se determina aquella en *Inclinacion*. La mocion, el deseo, la inclinacion expresan pues los términos y grados perceptibles entre mi Potencia y mi Actividad, desde mi causalidad permanente á mi

(1) Sobre el concepto del movimiento observamos, que aun el movimiento relativo mecánico en el espacio lo referimos y medimos por un tercero inmóvil; el movimiento dinámico y el vital independiente del espacio lo referimos á una potencia ó virtud motriz (Motor) que causa igualmente una sucesion de mudanzas medidas por tiempo y activas sobre otros cuerpos. Pero, estando casi vinculada por el uso la palabra *movimiento* á la sucesion de acciones naturales en tiempos ciertos bajo la causa y en manifestacion de una fuerza constante (Potencia motriz), usamos aquí la palabra *mocion* mas adecuada para expresar relacion interior y de dentro afuera con sentido análogo á las de *emocion*, y *premocion* (en la escolástica). La primera tiene un sentido delicado y profundo, aludiendo *e-mocion* á la potencia inmóvil ó mejor movable y motriz pero no movida en sí misma, de donde procede *constantemente* la relacion á la accion en forma de una *mocion* ó con mas propiedad, de una *e-mocion*.—El concepto del movimiento

causalidad temporal y próxima de mis hechos. Por esto preceptúa con profundo sentido el arte moral para formar las inclinaciones, observar los *primeros movimientos* y obrar sobre ellos antes que sean deseos é inclinaciones; porque en aquellos está la raíz primera perceptible de la actividad y de la costumbre (Actividad habitual) en el hombre.

Invirtiendo ahora la relacion, esto es, de mi Actividad á mi Potencia, se engendran nuevas percepciones. La Actividad, hemos dicho, es la causalidad temporal próxima de mis hechos individuales en cuanto son posibles para mí y ahora *faltan, restan* por realizar en mi tiempo. Pudiendo pues hacerlos, me muevo á realizarlos, porque ahora y cada vez faltan en mí, carece de ellos mi efectividad. Luego mi Actividad está desde cada hecho y para adelante siempre en *Débito* con mi Potencia, porque debe llenar siempre en el hecho algo que en cada momento fal-

puede ser percibido y considerado en el entendimiento abstractamente como una nocion, aislándolo de su generacion y antecedente racional; pero en este aislamiento no tiene su entera verdad, es mas bien desconcepto y negacion de un estado del movimiento por otro. Por esto, sobre la nocion abstracta y en sí indefinida del movimiento conocemos en la razon, que el movimiento ó la mocion expresa la determinacion interior sucesiva y relativa entre los estados movibles (las mociones) de un sér bajo su potencia y causalidad permanente. Así, el movimiento y la mocion son concebidos dentro, bajo y mediante la movilidad no movida sino moviente (movilidad activa sobre y premoviente: Potencia motriz, causa motriz). Por tanto es errada la nocion del movimiento como un puro proceso *ad extra*, indefinido; porque todo el movimiento es interior envuelto en su potencia motriz, y vuelve á ella.

ta, de la posibilidad general y eterna. Así, la primera percepcion (analítica-subjetiva) del *Deber* se engendra en la relacion de mi actividad como siempre parcial, carente, y por tanto en Defecto y Débito para con mi Potencia, la cual exige, insta á la Actividad y la mueve á llenar nuestra vida, á realizar en hecho efectivo (histórico) el Ideal eterno de nuestra naturaleza. Yo pues como *activo* estoy siempre en deuda conmigo mismo como potencial y facultativo. Concierta con la percepcion el sentido gramatical de la palabra *Débito* y *Deber*, procedente de *De-ficio* y *De-fectum*, esto es la relacion de estar en falta ó defecto (en Deuda); así como perfecto, de *per-ficio*, significa esto mismo que falta y resta por hacer en cuanto se ha cumplido; siendo por consiguiente relativos los sentidos : *de-ficio*, *e-ficio*, *per-ficio*, con *de-fecto*, *e-fecto*, *per-fecto*.

Pero, en cuanto yo en mi actividad estoy siempre en defecto y débito conmigo en potencia, estoy bajo el mismo respecto *obligado* á hacer lo debido, y toda mi actividad está obligada á mi posibilidad, esto es, á hacer efectivo actualmente lo posible en general para mi. La percepcion de la obligacion es adecuada á la del deber, aunque la obligacion mira mas al objeto, esto es al hecho resultante de la actividad, y el débito y deber mira mas al sujeto actor y deudor. Así decimos : el que debe, es obligado, y entre la potencia y la actividad, esta debe, aquella obliga. El sentido gramatical de obligacion, ya proceda de *ob-ligo*, ó de *ob-liquet*, indica union, sujecion del obligado al obligante, pertenencia constante de aquel á este, y aun presencia de este ante aquel en la relacion de obligar.

Pero la potencia y la actividad con los términos medios y relaciones halladas miran á un efecto en el que termi-

nan y se resuelven cada vez; y siendo el efecto, como el resultado de la actividad, un puro contenido y causado de esta, no extraño ó añadido á ella, puede ser previsto y propuesto desde su causa, en la cual está virtualmente, y aun debe ser previsto para dirigir á él la accion y los medios. Esto pues posible y deseado y realizable por la actividad, es llamado desde mí mismo como la causa de ello *el fin*—*los fines de obrar*, pudiendo decir, que el concepto del fin es el concepto mismo de lo posible en cuanto mediante y bajo la causa de ello se ha de convertir en hecho, que contenido en general en la causa se desenvuelve y determina mediante la accion, hasta resultar un hecho enteramente individual concreto, un *efecto*. Por ejemplo, en la indagacion analítica es nuestro fin la ciencia, como la relacion de nuestra actividad pensante al efecto propio de ella; porque la ciencia es esencial en sí y posible en general á nuestra inteligencia, y como posible exigida de nuestro pensamiento en esta circunstancia (la cultura de Europa, de nuestro pueblo y siglo; de nuestro círculo inmediato social); nos movemos pues con deseo é inclinacion y aplicacion á ella, y mientras la cultivamos, la miramos como el fin de todo nuestro pensar, causando en nosotros que esto posible que ahora nos falta en nuestra vida, — la ciencia — resulte efectivo como es en sí; que la ciencia posible sea, mediante nuestra actividad intelectual, ciencia efectiva para nosotros, nuestra ciencia.

Pero no acaba aquí esta relacion de nuestra actividad á su efecto concebible en ella (preconcebible) como el fin de obrar. Porque, siendo nuestra actividad la causalidad temporal próxima de nuestros hechos individuales (bajo nuestra causalidad eterna — nuestra potencia) se mani-

fiesta en lo tanto y se desenvuelve en una accion (causacion) determinada, concreta al efecto; luego no basta á la actividad, para ser la accion eficaz de un hecho, el concepto general del fin, el cual mira solo á la relacion total y racional de la causa como causal efecto, y es en lo tanto una pura idea que si mueve la actividad, no guia la accion. Luego el concepto racional y total del fin debe determinarse representativamente en un ideal concreto del fin mismo, conforme á la idea adecuada á la accion y bastante mediante ella para el efecto que es el fin mismo realizado, y es tambien la actividad actualizada en su hecho y en él convertida. Así, el concepto racional del fin, determinado en un ideal representativo (ejemplar) del fin mismo, debe guiar la actividad, un acto tras otro, hasta realizar el hecho conforme al fin propuesto; y entonces es la actividad una causa *eficaz* de su hecho. Cuando el pintor concibe en general un cuadro como una bella idea que debe aparecer en el lienzo, ve en general solo la relacion total del cuadro con su inventiva estética, concibe un efecto posible de su causalidad artística, y de aquí se mueve y anhela y se inclina á obrar; mas esto no basta para trazar sobre el lienzo la pintura, sino que el fin concebido debe determinarse para su entendimiento y fantasía en un ejemplar individual (un ideal práctico) de lo concebido, antes de comenzar sobre el lienzo la pintura, y para guiar la mano una pincelada tras otra hasta ser una obra *entera*, una pintura *acabada*, esto es, adecuada á la idea primera, llena de su idea.

En todas estas relaciones y percepciones nos hemos considerado solo subjetivamente, en potencia, en actividad y

de una á otra, mirando tambien el fin subjetivamente, en nuestra concepcion (preconcepcion) de él como una intencion. ¿Qué hace, pues, mi actividad bajo mi potencia, como un debido para con esta, y preconcebido como una intencion final á la que toda mi accion se ajusta? ¿Qué es lo que debe resultar efectivo en mi actividad?

Todo lo que yo debo hacer efectivo en mí, es lo primero y en mi ciencia inmediata estado y hecho mio, realiza mi cualidad y mi sér; yo mismo, en potencia, me hago efectivo en mis hechos concretos bajo la forma del tiempo; me produzco individualmente en ellos.

Lo que yo, por ejemplo, concibo en idea general y mediante pensamiento llego á saber como un conocimiento y ciencia efectiva, es mi hecho intelectual, un estado concreto de mi inteligencia; luego yo he realizado mi inteligencia mediante mi pensamiento en un cierto conocimiento que poseo como mi mas íntima propiedad, porque yo he reducido mi posibilidad intelectual á mi efectividad científica, á un actual saber. Igualmente, cuando yo me llevo, sintiendo, hácia un objeto, amándolo ó aborreciéndolo, es este sentimiento inmediata y propiamente yo mismo en mi sér y mi potencia de sentir (mi sensibilidad) determinada, mediante mi actividad sensible (mi afectiva—mi afectividad)—en este actual sentimiento de amor ú odio; y así hago y lleno mi vida, reduciendo mi sensibilidad posible á sentimiento efectivo y de uno en otro; y todos mis sentimientos expresan mi contenido efectivo, mi vida propia, todo lo soy yo en este modo de mi sér—como corazón.

Asimismo, cuando me determino á querer, cuando hago voluntad, deliberando y resolviendo, es la voluntad

hecha (el decreto) un estado particular efectivo de mi voluntad posible (de mi libertad) y de mi mismo como voluntario; yo soy el queriente y el querido tambien (el actor y el efecto inmediato, propio), y por esto mi voluntad refleja toda hácia mí como mi esencial propiedad, y como tal se me imputa y trasciende á toda mi vida. Y, cuando llevo mi actividad al mundo exterior, hácia mi cuerpo, y ulteriormente á otros cuerpos, á la naturaleza, ó á otros espíritus, mi obra es sustancial é inmediatamente mia y yo me contengo y expreso en ella, siendo la actividad del cuerpo solo intermedia entre yo como causa y yo mismo como efecto. El artista, por ejemplo, produce su bella idea en una imágen sensible, sirviéndose de su cuerpo, de sus ojos, de sus manos, y mediante además las propiedades de los materiales que emplea hábilmente, la piedra ó los colores, los instrumentos y demás; pero sobre todo esto, y en cuanto la estatua es propiamente tal estatua, ó tal retrato de Napoleon, ó tal cuadro de la Santa Cena, no está en la piedra ó en el lienzo, sino en el estatuario, en cuya fantasía (genio-inventiva-vena) es engendrado, y donde radica y existe el original vivo de la pintura ó la estatua. El artista mismo se ha producido en su estatua, y el mundo admira en la bella obra al verdadero padre y creador de ella. O sea una bella obra literaria, un poema; una vez creado (concebido) en el espíritu, vestido en lengua adecuada y viva, producido luego á la luz y á la contemplacion social mediante la palabra ó la escritura, existe todavía y vive originalmente (intuitivamente) en el poeta como su produccion mas íntima, entre numerosos ideales semejantes á este y que reproduciría tambien, si los medios y fuerzas y el tiempo

alcanzaran para ello. — Es, pues, el sujeto mismo, soy yo el que me realizo en mis estados individualizando mi sér general, haciendo efectiva y sensible mi esencia eterna.

Nadie entenderá por esto que yo me hago á mí mismo y todo; antes hemos visto que yo soy sin mas y absolutamente yo, tratándose aquí solo de que lo que yo soy en mi esencia y posibilidad general, lo sea tambien en individual efectividad, segun yo mismo, como la causa de mis hechos.

Tampoco entendemos en la percepcion: *Yo me hago efectivo en mis estados*, que otros séres no puedan hacer efecto en mí, en conocer, sentir, querer, en todas mis propiedades; solo afirmamos, que lo exterior debe primero hacerse mio para influir en mí, quedando salva é íntegra mi propiedad de sér y mi causalidad interior; influyendo puestodo otro sér en mí, *mediante yo mismo*. En esta influencia (cóncausalidad) ó sobreinfluencia de séres correlativos ó superiores me sé yo, no menos activo, aunque receptivo, y no es menos necesario que yo me dé espontáneamente á ella, que yo la admita en mí, que cuando obro de propio genio é impulso. Cuando el pintor, por ejemplo, contempla un paisaje para reproducirlo en el lienzo, es el país al principio exterior para él; pero mientras lo contempla llevando la vista de un lado á otro y alrededor, lo está recibiendo en el mundo de su fantasía bajo las formas del espacio, el tiempo, el grado, la medida y demás, en las que lo reproduce interiormente como suyo; en esta operacion concibe idealmente la belleza del país, y se mueve con interés á mostrar al mundo su concepcion interior, y entonces, segun es su habilidad y los

medios disponibles puede trasladar al lienzo el país con tal verdad, que todos digan al ver el cuadro:—este es un país de la Suiza; una vista del mar.—Así, el país verdadero no es el visto con los ojos, sino el recibido y asimilado además en la fantasía, el conocido en el entendimiento, y concebido en la razon *idénticamente* al objeto, y reproducido luego á fuera en el mundo de los colores con perfecta semejanza al interior.—Cómo y hasta dónde el espíritu recibe en sí séres exteriores—la naturaleza, otros espíritus, otros hombres—es cuestion objetiva que no contesta la percepcion inmediata, ni la ciencia analítica. Aquí solo sabemos, que todo lo que yo, como fundamento y causa de mi efectividad temporal realizo individualmente en mi vida, es lo primero é inmediato un estado de mi esencia y de mi posibilidad general—ó que yo mismo determino en el tiempo mi esencia eterna (sobretemporal).

Si pues nuestra esencia es el contenido de nuestra causalidad temporal, moviéndose el espíritu, quiera ó no, á hacer efectivo en el tiempo su sér permanente, no deben faltar en la lengua palabras simples para significar lo esencial en cuanto realizable y realizado es en el individuo. En nuestra lengua tenemos la palabra *bueno* y *bien*, y el sér mismo en la razon de ser efectivo en el tiempo, es llamado sustantivamente *el bien*, y la cualidad de la esencia en tal relacion es llamada *la bondad*. Consideremos esto atentamente.

En el uso comun de hablar llamamos bueno y bondad la cualidad de ser una cosa ó hecho tal en el efecto y tiempo como es ella en sí, en su naturaleza, siendo en el hecho como debe ser. Un instrumento es bueno, cuando en aquel

género y especie de instrumento llena su fin, la obra en que se emplea; un animal es bueno, cuando en su género y especie es sano, proporcionado, ágil y para nosotros útil en el destino que le damos; una medicina es buena, cuando en tal enfermedad da la salud, que es lo que en el concepto de medicina se contiene y ahora se exige de ella; un hombre es bueno cuando es en efecto y ahora segun en la idea de hombre cabe, y en esta circunstancia se exige de él. Luego lo bueno es lo que en el efecto y tiempo *concierta* con su esencia, lo esencial mismo en la relacion de ser en el hecho segun es en sí.

Este concepto de bueno y bondad corresponde á la percepcion analítica, segun la que yo mismo como causa eterna y temporal de mis estados debo hacer efectiva en el tiempo mi esencia, para ser en el efecto é individuo como soy en mi sér mismo, y entonces soy *bueno*, tengo bondad. Por ejemplo, es bueno que el hombre sepa, porque el saber en general es *esencial* y posible á su inteligencia; pero cuando este conocer esencial y posible se reduce á conocimiento efectivo, individual en un hombre como una posesion de ciencia aplicable á la vida, entonces decimos — la ciencia es un bien de la vida — es *bueno saber*.

Lo esencial pues, relativamente á ser efectivo en el tiempo es lo bueno, y la cualidad en esta razon es la bondad; de donde se sigue, que bueno y bondad no dicen lo mismo que esencial y esencia, sino que lo esencial es bueno solo en su relacion al tiempo; pero no mirando á esta relacion (subrelacion), no llamamos lo esencial bueno ni no bueno, sino puramente esencial: *es lo que es* eternamente. Por esto no llamamos buenos ni malos los números ni sus propiedades, y sin embargo, son reales propiedades

del objeto matemático, sin mirar al tiempo. Y nuestras propiedades fundamentales en las que yo soy uno, el mismo, todo yo — la unidad, la seidad, la omneidad, no las llamamos buenas ni malas, sino puras esencias.

Aquí encontramos otra nueva percepción; porque lo bueno relativamente á la totalidad de nuestro tiempo es en mi causalidad temporal y por toda ella lo *permanente constante* entre mis estados sucesivos, mudables. Como quiera que yo me determine, cualquiera que sea el estado en que yo me realice temporalmente, todo consiste en ser yo en el efecto y tiempo una parte de mi esencia; y según ella, todo se resuelve en ser yo bueno y hacer mi bien, hacer efectiva en el tiempo mi esencia (mi naturaleza). Y pues llamamos lo constante en una serie de mudanzas, lo *legal* y *la ley*, luego el bien es *formalmente* la ley de nuestra actividad; esto es, mi esencia relativamente á mi tiempo es mi bien en forma de ley por toda mi vida. Primero, en la total sucesion de mi actividad, contiene mi vida bien y bondad general; después y en cada parte de esta sucesion y en cada tiempo contiene mi vida un bien enteramente determinado, una bondad propia. — Cuando yo conozco el bien como la ley de mi actividad, y reconozco en consecuencia mi actividad obligada á realizar total y parcialmente el bien, entonces camino yo derecho á mi fin racional — la realizacion temporal de mi esencia; — y en esta forma de obrar conforme á la ley es mi actividad y se llama *moral* en cada acto, y moralidad en la totalidad habitual de ellos bajo la misma forma. Con semejante sentido y relacion llamamos la actividad *virtud* y recta costumbre (buenas costumbres, de *con-stare*). De este modo se enlaza la percepcion analítica del bien con la

de ley como la forma del bien, y con la moralidad como la relacion formal interna de mi actividad al bien (1).

En conclusion, pues, podemos decir: yo, siendo uno, el mismo todo, fundo eterna y temporalmente la sucesion de mis estados para hacer efectiva en mí mismo mi esencia como mi bien en forma de ley: para realizar en continua efectividad mi sér total. Este desenvolvimiento de mi efectividad referido á mí mismo como el sujeto y fundamento de ella lo llamamos *vida*, y de mí en tal razon digo : *yo vivo*. El concepto de la vida es el de la *manifestacion* de la esencia de un sujeto en una continuidad de estados referidos al sujeto mismo. En este sentido atribuimos á los animales una vida, en cuanto en la continuidad de estados del animal manifiesta este su esencia propia. El animal vive, decimos, está vivo, ó hace vida, porque en los estados sensibles observados y á él referidos desenvuelve su esencia,

(1) No se olvide tocante á estas percepciones y á todas las de la ciencia analítica, que en el uso comun se toman y entienden en su pleno valor objetivo; pero en nuestra percepcion inmediata solo se toman en su generacion y enlace subjetivo en la unidad del Yo, aunque bajo conceptos trascendentales, cuya objetiva verdad no conoce el análisis sino la síntesis, que debe dar en el todo y en las partes el complemento superior y el fundamento objetivo á las percepciones analíticas. Para aclarar, sistematizar y aun rectificar la ciencia vaga del sentido comun, debemos rehacer la obra por partes, cada una de las cuales expresa á su modo el todo, pero no es el todo entero, sino, mejor diriamos, el todo particular. Así como cada color refleja toda la luz, pero de modo particular y otro que los demás colores, así toda la ciencia sintética se expresa en nuestra ciencia analítica, pero no totalmente, sino particular, subjetivamente, como en el conocimiento analítico de otros séres finitos.

sostiene y contiene sus vivificaciones (animaciones) por todos sus miembros y órganos. De un lado, pues, se refiere el concepto de la vida y se apoya en el sujeto y su esencia, de otro en la continuidad total de sus estados, como manifestacion del sujeto mismo. Pero no atribuimos vida á la planta en el pleno sentido que al animal, porque la planta no es ni se determina de propia accion á manifestar sus estados, á crecer, florecer, dar fruto. Bien que tomando el concepto de la vida ampliamente, podemos atribuir á la planta una vida, por cuanto su crecer y florecer y todo su desarrollo es una continua manifestacion de dentro afuera de la naturaleza de la planta, de ella misma, y cada último medro, cada estado de su vegetacion se continúa con el anterior y los siguientes bajo el mismo sujeto. —Pero, sobre este sentido amplio de la vida añade la percepcion de nosotros mismos la determinacion de ser la continuidad de mis estados, la manifestacion de mi sér no solo como el sujeto sino como la causa activa *conscia* de ellos, en cuyo sentido podemos decir: que yo mismo hago mi vida y se me imputa. De esta propiedad podemos decir como de la actividad, que aunque yo me conozco viviente (un contenido de vivificaciones, ó animaciones) en cuanto en la continuidad de mis estados me manifiesto como el sujeto conscio de ellos, no soy puramente viviente y nada mas sobre esto, porque sobre saberme yo en tal propiedad, me conozco como el sujeto y fundamento de ella y, absolutamente, como uno, el mismo todo yo. Jamás debe omitirse este órden y relacion de las percepciones inmediatas en el conocimiento propio. Errores gravísimos, numerosas torcidas direcciones en la filosofía durante siglos tienen su primera secreta raiz en tomar la

percepcion Yo, por sinonimia y de igual sentido con la percepcion Yo-Espíritu; Yo-Cuerpo; Yo-Eterno; Yo-Temporal Yo-Actividad; Yo-Vida; Yo-Pensamiento, siendo todas estas percepciones concretas, contenidas en la primera bajo cierta y determinada cualidad, no totales ni primarias, ni únicas.

Por otra parte, habiendo visto (x) que el mudar es una propiedad permanente en mi, que yo no puedo susponder ni anular, se sigue que el vivir y la vida es una propiedad permanente en el yo; que el vivir no muda en si, aunque el contenido de la vida (las vivificaciones) sea otro y nuevo en cada tiempo y período.—No es necesario advertir que en la ciencia analítica no hablamos de la vida en el sentido natural de la vida del cuerpo (fisiológica) ni sola, ni conjunta con la del espíritu (anímica) sino de la vida del Yo, en manifestacion continua de su esencia, y conforme á esta, esto es, buena y legitima. Pero, habiendo conocido el cuerpo en union íntima con el espíritu (VI. 10.), hemos de reconocer aquí la vida del cuerpo íntimamente unida con la vida del espíritu (vida anímica). Y, pues, nos sabemos de nuestro cuerpo como natural principalmente y como organismo interior de la naturaleza (1), reconocemos consi-

(1) El cuerpo no nace familiar con el Espíritu; nace en la Naturaleza aunque en linde y contacto inmediato con el Espíritu, que mediante su cuerpo se acerca al Mundo y comunica con él. Hacernos familiar el cuerpo es asunto de toda la vida, y un arte precioso que nos da el único medio hábil para mostrar de relieve en nuestro cuerpo y mediante él en la naturaleza la belleza original del Espíritu (del Yo en cuanto distinto del cuerpo (IX).—Para el infante es cada vez nuevo y extraño su cuerpo, y tarda mucho tiempo en mirarlo como suyo, y acostumbrarse á él y amarlo y sentir su muer-

guientemente el espíritu en su vida ligado á determinar la vida relativa de la naturaleza, mediante la del cuerpo, segun el bien, en forma de ley, en razon de fin, habitualmen-

te, como si él mismo muriera. Manifiesta el infante esta extrañeza en las muestras de novedad con que contempla como admirado sus miembros, sus manos, sus piés, en la manera cómo se ocupa de ellos y con ellos en los primeros años de su vida, en la presuncion con que lleva y muestra su cuerpo como su segundo propio sér á medida que lo reconoce como pertinente y parte suya. Sin embargo, mientras el Yo no mira en su cuerpo mas que una posesion útil un instrumento pasivo, ó aun, menos que esto, un *bullo* de relieve á su lado, quedará para él poco menos que extraño durante su vida, y expresará muy poco de su espíritu en él, ó le servirá de estorbo en vez de medio para mostrar su vida íntima en el mundo del sentido. Por esto en parte, el hombre inculto de los campos y aun el descuidado de las ciudades contraen á veces un aire espantadizo y desmañado, ó encogido, otras desgraciado y feo en su cuerpo y modales, en señal de que su cuerpo no se ha hecho conocido á su espíritu ni familiar con él. De aquí á veces cuando el espíritu quiere mostrarse bien pensado, bien sentido y medido en sus relaciones, tropieza á cada paso, no halla palabras, maneras, posturas, se turba y retrae y puede acabar por disgustarse de pensar y sentir bien.—Y aun el hombre culto se extraña á veces de su cuerpo como en parte desconocido, y suele exclamar en medio de un dolor: *hasta ahora no sabia que tenia cabeza, piés, manos, etc.*; otras al contrario suele decir: *el mal me conoce ya*. Este arte de recoger nuestro cuerpo é imbuirlo en nosotros (el Espíritu), mediante el sentido, la fantasía y la razon, hasta hacérselo órgano fácil de nuestras necesidades y relaciones presentes, lo cultivamos principalmente por lo que se llama hábitos de disciplina corporal, régimen del cuerpo y otras artes del mismo género que pueden elevarse á una virtud relativa pero íntima del yo humano. Y decimos relativa, no solo por el principio sentado antes, sino porque estas artes del cuerpo existen á veces como sobrepuestas y superficiales (amaneradas) en un sugeto inculto en sí mismo, y entonces no muestran el verdadero é íntimo carácter del Yo, ni nos llevan con interés hácia el sugeto, ni tienen para nosotros

te, esto es, con virtud y costumbre moral. El espíritu recibe en sí la vida del cuerpo, y, ella mediante, la vida de la naturaleza para realizar en la union el bien comun.

aquella gracia delicada y profunda que les imprime un espíritu original, un Yo. En el cuerpo está nuestro primer límite con el Mundo, el mas precioso y mas á nuestra disposicion, en el que se abre el Mundo á nosotros. Un cuerpo íntimamente recibido en su Espíritu, y un Espíritu libre y adecuadamente expresado en su cuerpo bajo nuestra fundamental unidad, componen el hombre entero, el hombre real.

XV

PERCEPCION ANALITICA DEL CONOCER, EL SENTIR, EL QUERER, EN SUS RELACIONES MÚTUAS Y CON EL YO.

La Potencia y la Actividad en su variedad interior; tres modos de esta variedad: conocer, sentir, querer.—Concepto propio del conocer; del sentir, del querer; sentido etimológico de las palabras.—Relacion en el tiempo de estas propiedades; relacion de ellas con el Yo; consigo mismas y de unas en otras; la relacion, la reciprocidad.—Carácter orgánico de estas propiedades y de todas en el Yo.

Reconociéndonos en la percepcion absoluta: Yo, como el fundamento permanente y actual de nuestro mudar en el tiempo, hemos hallado nuestras propiedades determinadas: La potencia, la actividad, la fuerza de accion, bajo el fin de hacer yo mismo efectiva mi esencia como mi bien en forma de ley, mientras vivo. Pero yo no soy puramente una potencia, una actividad, una fuerza en unidad general, sino que debajo de esto soy determinadamente una variedad de potencias, actividades, fuerzas, cuya varie-

dad debemos ahora considerar analíticamente en propiedad y en relacion.

Sobre esto nos muestra la percepcion inmediata tres determinaciones activas, en cuanto realizamos nuestra potencia, conociendo, sintiendo, queriendo, y no en mas ni otros modos de accion que estos: el conocer, sentir, querer. Nuestra potencia y nuestra actividad se determina inmediata y continuamente en conocimiento, sentimiento, voluntad. Y juntando esta percepcion á las anteriores, podríamos formularla de este modo: Yo mismo, en mi potencia y actividad para realizar mi esencia como mi bien constantemente (legalmente) durante mi vida, conozco, siento, quiero; soy inteligencia, sensibilidad, voluntad.

Cualquiera bondad, esto es, cualquiera realizacion de nuestra esencia concebida como fin en forma de ley, ha de sernos presente como conocida, sentida, querida, para que sea últimamente y con propiedad efectiva en nuestro tiempo. Y, al contrario, en cosa ó fin que yo no conozca no puedo interesarme sintiéndolo, y no interesándome por él no me moveré con voluntad hácia él, ni me lo propondré por fin, y no queriéndolo, no lo haré ó lo haré imperfectamente, no resultará hecho efectivo exterior. Así, estas tres propiedades, el conocer, sentir, querer, expresan en mí los diferentes únicos modos con que lo esencial en el tiempo, esto es, lo bueno, es determinado por mí como el fundamento permanente y temporal de mis estados durante mi vida.

Considerémos primero formalmente estos tres términos de la percepcion: Yo conozco; Yo siento; Yo quiero. El concepto del conocer dice que lo conocido me está presente en la conciencia, como yo lo estoy á mí mismo, que

me es manifiesto. Así, las palabras significativas del conocer nacen de las que significan la luz y el color blanco (*video, nosco, scio*). Bajo esta propiedad del conocer y en cuanto movemos nuestra actividad para realizar el conocimiento, llamamos esta actividad: pensar y pensamiento (yo pienso), palabra derivada de la radical *fassen* agarrar, aprehender, pues lo propio del pensar es el fijar, agarrar lo pensado, ó tambien de *pensum, pendeo*, estar en suspenso hasta conocer.

El concepto del sentir y del sentimiento dice que lo sentido entra en mí y se une íntimamente conmigo en un todo de vida y yo con ello. Y en esta misma union total y ella constante, cuando lo sentido conviene á mi naturaleza, cuando la promueve y ayuda, siento placer y me uno *individualmente* con lo sentido; pero cuando contraría mi naturaleza, siento dolor y me alejo *individualmente* de ello, lo aborrezco. Y uniéndose íntimamente el espíritu al cuerpo, se sigue que lo que conviene con la naturaleza y vida del cuerpo, lo agradable al cuerpo es sentido tambien por el espíritu con placer espiritual (nos complace) y lo que contraría la vida del cuerpo, el dolor corporal, es sentido con dolor por el espíritu (nos conduele). Bajo la union pues (de totalidad) del sentimiento, el gusto ó el placer nos inclina hácia lo sentido, así como el dolor nos desinclina de ello, como de *parte* nuestra que queremos arrancar de nosotros. La palabra *sentir* significa hallar por bajo ó por dentro, y se usa además figuradamente por sentir *tocar: me toca en lo vivo*, trasladando el sentido del tacto en el cuerpo al tacto en el espíritu, como se traslada la de gustar y gusto para significar el sentido de lo bello en las cosas; y así como en el contacto corporal el objeto

parece escarbar delicadamente ó entrar de improviso en nosotros, así en el sentir del espíritu hallamos insinuacion imprevista del objeto en mí mismo. La palabra *afectar*, aunque alguna vez se usa en la conversacion (los afectos del ánimo), tiene sentido pasivo y unilateral (del aficiente al afectado). Por lo demás, todas las palabras segundas en esta esfera del lenguaje del sentimiento, indican el sentido de *union en totalidad*, que es su carácter (me parte el corazon, me hiere profundamente, me conmueve, me arranca las entrañas).

Concebimos la voluntad tambien como un modo específico de nuestra potencia, tendencia, actividad; pero el objeto inmediato del querer, lo querido, es nuestra actividad, moviéndola y determinándola yo mismo. Cuando yo quiero pensar sobre tal cosa, es ciertamente esta cosa el fin que tengo delante hasta lograrlo (el propósito), pero lo inmediato querido es en el caso mi actividad pensante: *que yo siga pensando* hasta conocer, aplicando con intencion y plan mi inteligencia para conocer el objeto. Pues esta actividad primera originaria normal con que yo sostengo constantemente aplicados al mismo fin mis actos de pensamiento, es la voluntad. Igualmente, cuando el artista, el pintor quiere pintar un cuadro, es este cuadro el resultado último concebido como fin, y á él está atento su espíritu; pero el sujeto necesita aplicar individualmente un acto tras otro, mientras concibe y traza el plan de su obra, recogiendo y sosteniendo hasta el fin su génio artístico; y para sacar á la luz el ideal concebido, necesita aplicar á ello sus manos y los medios exteriores. Pues estas actividades y fuerzas mediante las que debe resultar visible en el sentido la idea concebida, son aplicadas y dirigidas por

una facultad originaria mía, — la voluntad; — ó por mí mismo en este modo específico de mi actividad — la voluntad: — *Yo queriendo*. — La última voluntad, la voluntad práctica (el Decreto) nace en nosotros, en cuanto comparamos voluntades contrarias, deliberamos, y en un estado de la deliberación resolvemos esta oposición en la voluntad última que llevamos á cabo. — Luego la voluntad es la actividad primera y superior de nuestras actividades y la potencia de la voluntad es la superior de nuestras potencias. La palabra *voluntad* nace en la lengua de la raíz *volo*, y esta acaso de la germánica *vellen velle* (onda), significando el movimiento igual de todos lados al centro, y en este sentido es voz propia, porque la voluntad es el movimiento normal (el motor normal) y la medida de todos nuestros movimientos.

Estas tres propiedades del conocer, sentir, querer, coexisten siempre en nosotros, no solo en general, sino en la entera determinación de cada una, en el último conocimiento, sentimiento, voluntad. Y aunque no siempre tenemos conciencia de los últimos actuales estados de estas propiedades, coexisten todas á la vez en mí como propiedades y como estados. No tenemos, por ejemplo, siempre conciencia de nuestra actual voluntad en el punto de resolvernos, y mientras ejecutamos lo resuelto; y sin embargo, debe haber allí y obrar una voluntad enteramente determinada, para que la ejecución siga adelante hasta el fin. Observemos al pintor; resuelto á trabajar un cuadro y mientras está pintando, su voluntad se determina á cada pincelada de una manera propia y cada vez nueva, sin que por lo común el artista se aperciba de ello; pero si la voluntad afloja ó se distrae, la mano se para al punto y la

obra se suspende. O bien un músico; su voluntad de tocar la pieza y cada parte de ella se determina, mientras toca, de la manera mas individual y delicada, tomando á cada golpe una resolucion correspondiente, porque el músico no puede mover los dedos de una tecla á otra, sin quererlo tal y determinadamente. De estas delicadas voliciones no se sabe en el acto (aunque puede saberse antes ó después), pero cuando se interpone un obstáculo ó la mano yerra alguna nota, luego lo advierte, y forma nueva voluntad de dirigir la mano, y de esto bien puede el músico saberse en el acto. Pues de la misma manera coexiste siempre con la determinacion de la voluntad una determinacion correspondiente del sentimiento y del conocimiento en cada acto individual del sujeto.

Considerémos estas tres propiedades con relacion al tiempo. En primer lugar, no tenemos, en cuanto podemos saber, conocimiento de un primer acto de nuestro conocer, sentir, querer. En toda la extension de nuestra memoria pasada hallamos siempre en nosotros efectivos conocimientos, sentimientos, voluntades; nos hallamos siempre en estado de conocimiento, sentimiento, voluntad, caminando estas propiedades y sus acciones respectivas, hasta el presente último pensamiento, sentimiento, voluntad, todas simultáneas, coincidentes; porque yo necesito pensar, sentir, querer continuamente, y cada vez, quiera yo ó no; y aunque podemos determinar cada accion de estas de nuevos y varios modos, no podemos dejar de determinarla, suspenderla. ¿Continúan pues estas tres propiedades y acciones infinitamente, ó han tenido el conocer, sentir, querer, un primer nacimiento, y tendrán una cesacion última en mí? No podemos contestar aquí á esta

pregunta, porque nuestra ciencia no alcanza mas allá del tiempo de nuestra observacion inmediata. Solo podríamos resolver esta y otras cuestiones análogas bajo el conocimiento de un principio absoluto.

Antes de considerar estas tres propiedades en su peculiar concepto, y nuestro hecho en razon de ellas, veámoslas en su relacion conmigo como el fundamento permanente y temporal de mis estados (vii) y en la relacion asimismo de ellas entre sí.

En primer lugar, yo mismo me conozco antes y sobre estas propiedades y sus acciones sucesivas, llevándolas siempre conmigo y comprendiéndolas en mí, sabiéndome sobre ellas como el fundamento permanente y actual de cada último estado mio, de mi último pensamiento, sentimiento, voluntad, siendo yo mismo el inmediatamente sabido, sentido, querido en el caso. Entro, pues, yo en mí de potencia á acto, de ser á hecho, en conocer, sentir, querer, aplicando en cada tiempo mis fuerzas y medios para realizar mi esencia *como mi bien en razon de fin, en forma de ley, mientras vivo*. De modo que la sucesion total de nuestra actividad en mí como el fundamento permanente y temporal de mis estados, camina abrazando la sucesion y tiempo particular de dichas tres propiedades, como sucesiones específicas de su género.

Hemos visto antes; que yo, en cuanto soy el sujeto y fundamento permanente de mi sucesion temporal, determino dentro de mí mis segundas propiedades, mi actividad, mis tendencias, mi fuerza, y ahora en particular mi conocimiento, mi sentimiento, mi voluntad; y bajo la misma percepcion hallamos aquí, que yo pienso, siento, quiero mientras vivo, obrando siempre como

la causa inmediata actual de mi último pensamiento, sentimiento, voluntad. Pongamos un ejemplo. En nuestra ciencia analítica determinamos sucesiva y actualmente nuestra potencia y nuestra actividad de pensar para el fin de conocer; que es un bien y un fin de la vida; pero determinamos nuestra actividad pensante en sucesion y en el acto, anudando cada nuevo pensamiento y cuestion con el anterior, y llevando así la indagacion de un término á otro, caminando en una sucesion encadenada de pensamientos hasta su resultado: el conocimiento del principio real de la ciencia, que es nuestro fin.

Pues en esta sucesion del pensar y conocer se determina conjuntamente mi sentimiento, y yo no puedo conocer una verdad sin interesarme al mismo tiempo por ella en correspondencia con mi conocimiento. Igualmente y por la misma ley se determina la sucesion de nuestra voluntad y nuestras voliciones en continua correspondencia con la sucesion de nuestro conocimiento y nuestro sentimiento, y ningun acto de pensar ó de sentir se cumple entera, eficazmente, sin hacer yo mismo voluntad de ello. Luego bajo la unidad é identidad de mí mismo y mi causalidad igual de toda mi sucesion interior, se determinan en simultánea continuidad todas tres propiedades: el conocer, sentir, querer, para el fin comun de hacer efectiva mi esencia en el tiempo; de realizar mi bien. Veamos ahora la relacion coordinada ó la correlacion de dichas tres propiedades y acciones.

Primeramente, cada una de ellas vuelve sobre sí, refleja sobre sí: esto es: yo reconozco mi conocer, yo resiento mi sentir, quiero mi querer. No hacemos siempre acto de esta reflexion de nuestro conocer, sentir, querer sobre sí

mismos; pero podemos y debemos hacerla, porque el que conoce su conocer ó refleja sobre su conocimiento, ese conoce bien y formalmente y puede dirigir científicamente su inteligencia. La ciencia lógica es propiamente el desenvolvimiento del conocer reflejo, ó de la reflexion del conocer y del pensar sobre sí mismos.

Igualmente, yo siento mi sentir; y aquel que entra en sus sentimientos sintiéndolos, haciéndolos, cuanto en sentir cabe, objeto de sentimiento, se capacita para sentir delicadamente y para ordenarlos y sujetarlos á la razon. Por ejemplo: el que sobre la sensacion inmediata del placer ó dolor del cuerpo (vii) siente otra vez este placer ó dolor como indigno del espíritu, el que siente su espíritu sobre su cuerpo, ese puede moderar el primer placer ó dolor simple corporal (puede avergonzarse de él). Asimismo, el que quiere su querer, ese puede resolverse y sostener con voluntad segunda refleja (con libertad) la primera voluntad simple; pero el que queda en este primer querer, nunca llegará á una voluntad última (práctica segun todas las circunstancias) ni á una voluntad constante. Está pues en la naturaleza de estas propiedades el volver cada una sobre sí, rehaciendo sobre su accion simple, el ser reflexivas.

En segundo lugar: cada una de estas tres propiedades en su accion sucesiva se refiere á la otra y á las otras dos; es relativa á ellas; esto es: yo me refiero á todas y en ellas de una á otra igualmente. En esta percepcion se contienen las percepciones siguientes: Yo conozco mi sentir y mi querer: Yo siento mi conocer y mi querer: Yo quiero mi conocer y mi sentir, y entonces dominamos y podemos regir estas tres propiedades, cuando reconoce-

mos y practicamos estas relaciones bimembres, aplicando el conocer al sentir y al querer, aplicando el sentir al conocer y al querer, aplicando el querer al conocer y al sentir. Así, cada uno de estos tres modos de nuestra actividad crece, se desenvuelve y eleva tanto por su acción propia como por la acción relativa sobre él de los otros dos (1).

En tercer lugar : estas tres propiedades suponen cada una la otra y las otros dos. Así, el conocer supone y exige como condición para su actividad propia el sentir y el querer ; porque , si yo no quiero formalmente atender á lo que pienso, ó dejo de quererlo, y si juntamente no me intereso en ello, ó no pensaré , ó pensaré ligeramente y sin

(1) Distinguese la *relacion* de la *reciprocidad*. Siendo relativo el pensar, el sentir, el querer, cada acción mira á la otra y á las otras, y se aplica á ellas como á su objeto. *Yo pienso mi sentir...*; siendo reciprocas, cada acción envuelve en sí la otra y las otras y las lleva implícitas: Yo conozco debajo de que siento y quiero, y mediante ello. La reflexión, la relación y la reciprocidad del conocer, el sentir, el querer en el hombre, hace posible una educación cada vez mas interior, mas llena en sí, y mas conforme al género y ley de hombre — á la humanidad, — y el conocimiento de esta ley comun es el que tenemos delante cuando exigimos y cuando estamos seguros que el hombre puede educarse, y en cada grado de su educación añadimos : puede y debe educarse mas todavía, aunque nunca por experiencia hemos visto el mas perfecto estado de esta educación. Luego educarse significa abrazarse sobre sí todo el hombre histórico, actual y siempre dentro de su género; lo contrario seria pervertirse ó degenerar. Pero si sus propiedades fueran simples, no se concibe ni seria posible en él una educación. Si no tuviera un conocer de su conocer, no educaria su conocer temporal en forma de una *ciencia*. Si no tuviera un sentir y un querer de su mismo conocer y su conocimiento, no pudiera al mismo tiempo sentir y querer, no formaria mas que su *ciencia*,

resultado para el conocer. Segun la misma ley, el sentir supone y exige para su accion el conocer y el querer; porque si yo no quiero interesarme en mi objeto, no lo sentiré, ó lo sentiré débilmente, y si quiero no sentir el placer y el dolor, puedo hacerme superior á uno y otro; y por otra parte, si yo no tengo conocimiento de lo que siento, no lo siento entonces ó lo siento friamente, y entonces no tendrá mi sentir su resultado. El que ningun conocimiento tuviera de la belleza, quedaria indiferente ante una bella

pero el hombre *todo* no se educaria, no seria cada vez mas su *género*, su humanidad, sobre su individualidad *temporal* (su historia). Luego todas estas propiedades deben entrar igualmente en reflexion y relacion, no cada una mas que la otra, sino todas en proporcion, para que el género y lo genérico—lo humano—reine cada vez mas sobre las partes, y (en la educacion histórica) mediante ellas y á su vez las sujete á sí y las armonice. Qué sea un espíritu aislado, ó un corazón aislado, ó una voluntad desnuda, nos lo ha enseñado ya la historia, y nos hace retroceder de un estado en que lo individual resaltaba con fuerza á costa de las demás partes y facultades, y del todo. Hoy, poniéndonos la historia en medio de mas relaciones, nos lleva secretamente hácia un estado semejante dentro de nosotros, y á cultivarlo en la práctica para corresponder á nuestro todo inmediato superior (seguir con nuestro tiempo). Pero esta es una enseñanza en parte exterior, y hasta hoy por lo menos no llega con igualdad, con eficacia, á todas las partes y á cada hombre. Además, es una enseñanza sujeta á circunstancias, vaga, no científica y fundamental. Así, tambien por este lado volvemos al Yo y á una ciencia analítica, aunque parcial, bajo nuestro propio testimonio. Y en este testimonio hemos hallado aquí, que Yo como Yo re-conozco, re-siento, resuelvo, y entonces conozco yo mismo y elevo mi conocer en su género. Pero yo mismo debo sentir mi conocer y querer mi conocer, y yo mismo debajo de sentir y querer debo conocer tambien como un hombre interior. Y de este modo mi conocer no se extraña en *mi* de mi sentir y querer, ni se

estátua ó bella pintura ; así como el que ningun conocimiento tiene de Dios, no puede tener ó tendrá un vago sentimiento de Dios. Por último, el querer supone y exige para su acción y durante ella el conocer y el sentir; porque á una cosa ú objeto de que yo nada sé ó sé vagamente, no muevo yo mi voluntad ni me la propongo por

impiden, sino que se refieren unos á otros y se sujetan igualmente unos á otros en *mi mismo*. Y en este conocimiento de unas por otras y sujecion igual de unas á otras mis partes y propiedades, puedo yo entonces — Yo mismo y todo — entrar un día en ellas y conocerme en ellas y reconciliarme con su limitacion en vista de su armonía y libre movimiento. Y entonces puede el *todo* consolidarse con las *partes*, esto es, puede el hombre entrar en toda su interioridad y en todas sus propiedades como un hombre real, una realidad humana. Sobre este lejano pero bello porvenir humano, interior y exterior, la ciencia analítica no nos da mas que un medio saber en los *términos y suposiciones que anticipamos dentro de ella*; da tambien una esperanza remota; pero el conocimiento de Dios da un saber fundamental y una esperanza segura de esta venidera armonía interior y exterior como la ley de Dios en el Mundo y la de la Humanidad en la tierra. Este conocimiento de Dios lo prepara (no lo da ella por sí) la ciencia analítica, mientras el sujeto contempla en su propio testimonio *como el único testigo de sí mismo*. Estas consideraciones no quitan ni ponen á la verdad del análisis que se viene mostrando por sí misma; pero sirven para despertar el interés y recoger la atencion del lector y dar su propio y superior sentido á las palabras comunes que se usan en la ciencia. Entonces el hombre y cada hombre en su sujeto interior querrá vivir consigo en cuanto (pero no porqué) su conocer, su sentir, su querer viven en sí y se apoyan en sí y unas en otras como las partes y los atributos del hombre. En la verdad de este testimonio y en la fuerza de esta union interior, reflexiva, relativa y recíproca se dispone cuanto él se sabe, para hallar el testimonio de la unidad de Dios y del Mundo en Dios. Tal es el espíritu de este sistema y doctrina.

fin, y aunque yo la conozca, pero sin interesarme por ella, entonces no me moveré á quererla, ni la ejecutaré. Son pues estas tres propiedades en su accion sucesiva recíprocas y condicionales; cada una comienza y se continúa bajo la otra y las otras dos, y con ellas recíprocamente (1).

En resolucion; cada una de estas propiedades no puede llegar á su pleno desenvolvimiento y á su resultado exterior, sino cuando cada una de las dos restantes y ambas son ejercitadas en reflexión, en relacion y condicion con ella, y á la inversa, como un organismo interior. Bajo esta ley, mas ó menos claramente conocida, exigimos del hombre que cultive su conocimiento en justa proporcion con su sentimiento y su voluntad; que se eduque en todas sus facultades armónicamente.

(1) En las Lecciones que bajo el título *Filosofía española* ha publicado el Dr. D. Pedro Mata, leemos la doctrina siguiente acerca de la voluntad (fol. 74... 84.): «Siquiera exista el impulso llamado voluntad y le consideremos como causa activa y libre de muchos fenómenos,... la reflexión es la facultad que hace determinarse por motivos, determinacion que constituye la voluntad... la voluntad, así considerada, es una facultad que se constituye por lo comun causa por lo menos ocasional, ya que no determinante, de muchos fenómenos ó actos humanos; es la que da carácter moral á estos. — La verdadera voluntad no es mas que el deseo, la volicion ó repugnancia, querer ó no querer, desear ó aborrecer, en cuyo caso es una facultad activa, sí pero necesaria...; de querer ó no querer una cosa no se sigue que hayamos de obrar hácia ella en el primer caso, y contra ella en el segundo... es por lo tanto necesario al menos dividir la voluntad en *pasiva* y *activa*... la voluntad... ejerciéndose siempre particularmente, no puede ser tomada como sinónima de facultad activa y libre; porque para que cada uno de esos deseos ó repugnancias se realice, se necesita una

Y, aun sobre estas séries bimembres de las tres propiedades, el conocer, el sentir, el querer, podemos distinguir una série trimembre en cada uno de los modos dichos, la reflexion, la relacion, la condicion ó reciprocidad. Entonces justamente decimos del pensamiento doblemente reflejo, que es elevado y sistemático, del sentimiento que es profundo. Por ejemplo, yo siento ahora un dolor en el cuerpo, y puedo además sentir en mi espíritu dolor sobre este dolor, contristándome de que por mi dolor en el cuerpo estoy impedido y turbado en el espíritu,

determinacion, y esa la da la reflexion, la que busca los motivos para obrar... no siendo la verdadera voluntad mas que la expresion de actividades particulares llamadas deseos, que siendo estos pasivos de suyo no pueden constituir la primera condicion del yo... como una fuerza causal, activa y libre... eso es propio de la libertad y por si tal toma la voluntad, esta fuerza está en la reflexion, que es la que delibera y la que determina al hombre á obrar segun motivos, y la única que implica responsabilidad»... Eso os conducirá forzosamente á considerar la voluntad como una voz que expresa de un modo abstracto todos los fenómenos psíquicos que consisten en deseos, voliciones y repugnancias variables al infinito»... esta palabra expresa lo que tienen de comun esos fenómenos. Con ella los distinguimos de otros de otra naturaleza»... nosotros lo expresamos abstrayendo... y formamos un sustantivo abstracto que no representa ninguna cosa real, sino un conjunto subjetivo... que solo puede existir como concepcion del hombre.» — Versan estos pasajes acerca de : qué es la voluntad, cómo es, cómo existe en el hombre. El Alma es voluntad en cuanto es poder determinante y motor, ó causa motriz de sus estados, á lo cual el sentimiento concurre con el interés de placer ó de dolor, de deseo ó repugnancia, y el conocimiento concurre tambien mediante los juicios de aprobacion ó desaprobacion; pero la determinacion ó la fuerza impulsiva de la actividad es facultad propia insustituible por las otras dos. No es verdad que la reflexion (ó el conoci-

y este sentimiento es simplemente reflexivo. Pero puedo otra vez sentir esto mismo, doliéndome en general de la flaqueza de mi espíritu y de mi humanidad, en desanimarme por un dolor pasajero, y este sentimiento es mas reflejo y profundo que los dos primeros, y nos lleva á los sentimientos generales humanos. Y en la voluntad, yo puedo querer con reflexion simple y doble, sabiéndome de ello; por ejemplo: cuando formo una resolucion, tengo entonces una voluntad simple, pero puedo todavía formar una voluntad de esta voluntad, y sostenerla en el tiempo, y aun sobre esto puedo proponerme por ley querer siempre con voluntad propia y deliberada, y mientras sostengo esta voluntad general sobre cada voluntad particular, reflejo dos veces en mi voluntad, quiero en tercer grado, y entonces tengo una voluntad sistemática.

Tambien están estas tres propiedades en triple relacion y condicion cada una á la otra y las otras dos, Observémonos cuando estamos entregados á un pensamiento pro-

miento) *haga* determinarse, como si dijéramos, que determine la determinacion, lo cual valdria tanto como negar el carácter propio de la voluntad, y trasladarlo á la reflexion. Tampoco es verdad que la voluntad consista en deseo ó repugnancia, en querer ó no querer (donde se confunde el sentido de *te quiero*, con el de *quiero pasear*), porque el mero deseo ó repugnancia no es voluntad sino cuando es *determinante de nuestra actividad*. Por lo mismo implica un sentido contradictorio el nombre *voluntad pasiva* que el Dr. Mata necesita inventar para corregir la confusion de la voluntad con los deseos ó repugnancias que son estados del sentimiento. Es todavía menos admisible la doctrina que la voluntad es causa por lo menos *ocasional* ya que no determinante de muchos actos humanos, porque ¿cómo una relacion de *ocasionalidad* es la que da el *carácter moral* á los actos humanos, motivando la imputabilidad, la responsabilidad, la

fundo, ó poseidos de un sentimiento íntimo ó resueltos á una firme voluntad; nunca en estos casos es solo pensar, solo y simple sentir, solo querer lo que hallamos en nosotros, sino que al lado de cada propiedad ó accion de estas predominante obran y se concentran hácia ella las otras dos, y entonces es nuestro pensamiento ó sentimiento ó voluntad, segun el caso, entero, orgánico, eficaz; y si el pensamiento ó sentimiento ó voluntad predominante oprime las otras dos propiedades y acciones, entonces es anormal, inorgánico, ineficaz.

— Cuando un hombre ha llegado á tal estado y hábito de espíritu que su sentir y su querer conciertan con su cono-

pena, etc.? Tan poco seguro está el Dr. Mata en este punto, que aquí toma la voluntad por *causa ocasional*, mas adelante por facultad *activa pero necesaria*, después por facultad *pasiva*, después (folio 104) no es ni siquiera fuerza causal activa y libre, por último (fol. 133) es una fuerza activa y libre dependiente de sí misma, un poder, una potencia, una fuerza. Menos todavía admitimos, que la voluntad en su cualidad unitaria, constante, comun de actividad primera determinante sea solo una voz de sentido abstracto que no representa ninguna cosa real, sino *un conjunto subjetivo que solo puede existir como concepcion del hombre*. El mismo Dr. Mata no concierta con esta doctrina, donde dice que la palabra voluntad representa «*lo que tienen de comun los fenómenos psíquicos de este género*»; y esto comun es sin duda real, no subjetivo ni conceptivo únicamente. Tampoco concierta esta doctrina con otra del mismo autor en un caso semejante, aunque mas general: «*que el sér humano en su origen ofrece pocas diferencias... es mas bien la especie la que se pone en relieve que el individuo* (fol. 233), donde es manifesto que lo general específico puede tener segun el Dr. Mata una existencia; ¿y por qué entonces no la tiene lo que es comun á las voliciones particulares? — «*En cuanto á las generalidades dice mas adelante el mismo autor (fol. 234), á las abstracciones ó á las síntesis ya las hallaré despues que haya estudia-*

cer, y el conocer concierta consigo, de modo que sujeta su conocer á reflexion, y á su conocimiento sujeta su sentimiento y su voluntad, este hombre es llamado sábio, y el hábito formado en tal razon lo llamamos *sabiduría*, á distincion, por ejemplo, de *científico* y ciencia que indica el conocer desnudo ó predominante, sin la justa relacion coordinada del sentir y del querer. Considerando, pues, dichas tres propiedades en su accion sucesiva, cada una en sí y en relacion con las otras dos bajo mi unidad, identidad, totalidad, contemplamos el ideal de un hombre armónico y orgánico—*una armonía humana*.

Después de la relacion formal debemos considerar las

do todos los particulares... y vistas sus relaciones... agrupándolos por todas sus semejanzas, sin que estas absorban ó destruyan las diferencias; aquellas servirán para las clases, estas para los individuos.»

Luego tienen las semejanzas existencia real objetiva y fundan clases reales, como las diferencias caracterizan los individuos; y por esto dice el mismo autor (fol. 519), que toda clasificacion es el producto de la observacion de todos los hechos de un objeto de estudio y el resultado de las semejanzas y diferencias que cada uno presenta; ¿cómo pues lo que es comun á las voluntades particulares y que funda el concepto y nombre comun de voluntad solo existe en el concepto de hombre, subjetivamente? Si segun el Dr. Mata (fol. 240) hay sensibilidad general y sensibilidades especiales, ¿por qué repugna admitir que haya voluntad real y verdaderamente general y voluntades especiales, cuando además nos muestra la experiencia interna psico-ógica que formamos en efecto tales voluntades generales, por ejemplo la de obrar en nuestra vida segun el principio del bien por el bien? Si por sensibilidad debemos entender lo que tienen de comun todas las sensibilidades especiales, ¿por qué no llamáremos voluntad lo que tienen de comun todas las voliciones especiales, lo cual es cosa real y objetiva, no meramente subjetiva y conceptual? Pero hay mas. «Puestos los hechos, dice el Dr. Mata (fol. 322), comparados, analizados, se

tres dichas propiedades en su relacion material, esto es, en sus mútuas relaciones, segun el concepto peculiar de cada una. Todas tres en primer lugar se juntan en lo comun á que tienden y que realizan, esto es, el bien ó lo esencial en el tiempo bajo fin con ley en mi vida. Porque lo esencial, para ser reducido de posible á hecho, debe ser conocido por mí segun es en si, á saber, con verdad. La propiedad del conocer consiste en que sea tal^r conocer de verdad, conocer verdadero, y en lo tanto es el conocer positivo, llena su concepto ó conoce la realidad. Y, aunque podemos abstraer con el entendimiento el conocer como forma del objeto conocido, no expresa esta abstrac-

sacan de ellos consecuencias é inducciones, la existencia de cosas que no dan los sentidos, pero que no por eso dejan de ser ciertas y de quedar demostradas.» Luego no es lo solo real objetivo lo que parece ante los sentidos sino otras cosas que no dan los sentidos: las causas, por ejemplo, y las semejanzas, cuyo conocimiento (fol. 320) «constituye el verdadero talento, tanto mas profundo, cuanto mas lejanas parezcan á los ojos del comun las relaciones de semejanza y analogía.» Luego la idea y palabra *voluntad* que expresa las relaciones de semejanza entre las voliciones particulares expresa algo real comun, objetivo, no una concepcion puramente subjetiva y abstracta del hombre. ¿No admite el Dr. Mata (fol. 689) que una idea general formada por comparacion es un juicio cuyos elementos pueden ser y son á menudo fenómenos de toda clase? Luego, por expresar la idea y palabra *voluntad* una facultad general no deja de poder ser como general real y objetiva en las semejanzas de las voliciones particulares, lejos de ser puramente abstracta subjetiva y conceptiva en el hombre. Es un prejuicio de grave consecuencia, y en él cae el Dr. Mata, aplicar la palabra abstraccion, solo á lo general separado de lo individual concreto, teniendo igual aplicacion á lo individual y diferencial separado de lo general y semejaute. Sin ambos términos y elementos, la realidad desaparece en el hecho y en el concepto racional.

cion discursiva la verdad entera de esta propiedad. Si pensáramos el conocer con entera abstraccion de lo conocido y la relacion que media, la verdad (como hace la lógica formal) perderia su concepto de tal conocer.

Esto mismo esencial, que es conocido como verdadero, pide, para resultar efectivo en mí, ser sentido como parte propia, consistiendo el sentir como tal en que sea sentido el objeto, haciéndome yo parte con él; y pues lo sentido es á su modo lo esencial en el tiempo, esto es, lo bueno, decimos que el sentir se refiere al bien, como el conocer se refiere y es adecuado á la verdad.

Ultimamente, lo mismo lo real que es conocido como verdadero y sentido como bueno, pide, para resultar efectivo en el tiempo, ser querido como fin y fin próximo, esto es, yo debo aplicar mi actividad á lo esencial como á mi fin general y actual para que sea mi hecho propio, consistiendo, pues, lo propio del querer en determinar constantemente toda mi actividad hácia el buen fin.

Estas tres acciones del conocer, sentir, querer, son, en su relativa sucesion, siempre coincidentes ó contemporáneas, aunque á veces predomina la primera, otras la segunda, otras la tercera; á veces tambien se equilibran las tres acciones sin sobresalir una de otra, como durante la ejecucion de un pensamiento en la que deben caminar con proporcionada accion y energía el conocer, sentir, querer, hasta la conclusion de la obra propuesta.

Por último, en cada tiempo actual son estas tres acciones bajo su concepto y en mí como el sujeto de ellas enteramente determinadas, concretas, siendo cada acto de ellas el último de su série, un último y único pensamiento, sentimiento, voluntad. Pero sobre cada estado y acto últi-

no quedan siempre determinables, factibles, posibles, sin que ni el conocer, ni el sentir, ni el querer acaben ni se agoten en un acto dado; siempre quedamos capaces de más conocer, más sentir, más querer, hallando desde cada conocimiento nuevas cuestiones que indagar, nuevos afectos que recibir, nuevos fines que cumplir.

Luego, podemos decir en resúmen: Que estas tres propiedades y acciones del conocer, sentir, querer, son debajo de mí como el sujeto de ellas, y cada una bajo su concepto un *organismo* interior, y yo de mí puedo decir: Yo me organizo en mi conocer, sentir, querer, en propiedad y relacion: yo me contengo en estas propiedades y me refiero á ellas como el sujeto comun y el fundamento activo de todas y de sus relaciones. Llamamos organismo y orgánico, aquello cuyas partes se dan unas con otras y por otras, y todas son y se dan bajo el todo, siendo cada una órgano del todo y de las restantes, y estas cualidades las hemos hallado en las tres propiedades dichas en forma de reflexion, de relacion, de condicion.

Hagamos todavía algunas observaciones para mantener pura la percepcion analítica de estas propiedades sin mezclarla con conceptos extraños. En primer lugar, no induzcamos de esta percepcion, que las tres propiedades dichas son únicamente mías, no teniendo hasta aquí fundamento para afirmar que otro sér que yo lo tiene estas propiedades á su modo y segun su naturaleza. De la pura percepcion, por ejemplo, que yo conozco, siento, quiero, no podemos inducir que el animal no tiene, á su modo, estas propiedades, que no conoce, siente, quiere; ni podemos inducir que la naturaleza, en su modo propio de ser, no tiene dichas propiedades del conocer, sentir, querer. La

inmediata percepcion solo nos dice nuestro hecho propio, no nos dice si este hecho concierda ó repugna con la naturaleza de otros séres.

En segundo lugar: el conocer, sentir, querer, son en la comprension, ó en el cuánto de la actividad, siempre y en todos modos acciones finitas, concretas, actos últimos, cada uno de su género; y aunque podemos pensar lo infinito, lo pensamos de modo finito, con un pensamiento último y único, esto es, individual. Nuestro sentir asimismo es cada vez un sentimiento último y único, y en nuestra voluntad hallamos lo mismo; cada vez es un querer en su último estado, una última voluntad en su género y série, y aunque podemos querer y proponernos fines generales infinitos, los queremos siempre con una voluntad finita y última. De lo cual, sin embargo, no se sigue que el conocer, el sentir, el querer mismo sean en su propiedad finitos, ó puras propiedades particulares; porque nuestro testimonio dice solo: Yo conozco, siento, quiero, cada vez y ahora con un último y único conocimiento, sentimiento, voluntad. Así, cuando en el conocimiento comun antes del científico hallamos el presentimiento de Dios—el infinito—y sobre ello preguntamos si Dios conoce, siente, quiere, hemos de reconocer, primero: que nuestra ciencia hasta aquí no responde afirmativa ni negativamente á esta pregunta (por qué nuestra ciencia es finita). Si, por ejemplo, se responde: el conocer, sentir, querer son propiedades finitas, luego no pertenecen á Dios—el infinito, absoluto—prejujgariamos sin fundamento la cuestion. Porque nosotros solo hallamos que nuestro conocer, sentir, querer, son finitos, y resta saber si el límite pertenece á estas propiedades como tales, lo cual hasta aquí no sabemos. Seria

este un prejuicio semejante al del Geómetra que dijera: esta esfera es extensa; luego el espacio infinito no es extenso, porque la extension es una propiedad finita... en la esfera es verdad, pero no en el espacio, del cual y dentro de él es esta esfera lo que es, un espacio limitado á la redonda.

Hasta aquí hemos contestado la tercera cuestion principal de la ciencia analítica: verificar en pura percepcion las propiedades del Yo. Todos los puntos de la cuestion propuestos entonces, han sido considerados por su órden, distinguiendo en ellos el concepto anticipado que envuelven, y luego el hecho percibido en otros tantos juicios analíticos bajo la percepcion absoluta Yo. De todo resulta una percepcion total que tiene aquí su lugar propio, la de que yo soy en mí el *organismo* de mis partes y mis propiedades. Porque hemos hallado que el espíritu y el cuerpo se presumen uno de otro, y se corresponden en mí como el compuesto de ambos. Además, hemos hallado que todas las propiedades del Yo, á saber, las potencias, las actividades y acciones, son, de unas en otras y bajo las otras dadas contenidas orgánicamente en mí; refleja cada una en sí, y juntamente se relacionan y se condicionan recíprocamente. Por último, hemos hallado que yo, como el fundamento de mis estados en el tiempo, realizo en el hecho mi sér comun — mi posibilidad — en razon de bien, bajo fin, con ley, durante mi vida. Luego yo soy en mí el organismo de mis partes y mis propiedades, ó yo soy el contenido orgánico de mis partes y mis propiedades.

XVI

PERCEPCION ANALITICA DEL CONOCER. — DECLARACION DEL CONCEPTO Y HECHO DEL CONOCER Y PENSAR.

Estado de la cuestion; procedimiento ulterior; necesidad de volver á nosotros mismos y al análisis de nuestro conocimiento.—El conocer, y el pensar; definicion analitica del conocer; tres cuestiones relativamente al conocer.—Términos que entran en el conocimiento: el sujeto, el objeto; cuatro casos en el objeto.—Modo de la relacion en el conocimiento; cuestion sobre el fundamento de nuestro conocimiento objetivo.—Contenido de la relacion en el conocer; la seidad ó sustantividad es el carácter de esta relacion, no la totalidad; consecuencia sobre la posibilidad de nuestro conocimiento del Infinito.—Declaracion analitica del pensar; su relacion con el conocer.

Llegados á este punto del análisis, se nos ofrece la cuestion siguiente: ¿debemos seguir adelante en nuestro conocimiento subjetivo, ó debemos convertirnos á los objetos que durante la indagacion hemos hallado fuera de nosotros? Hemos conocido, por ejemplo, otros hombres nuestros iguales en la naturaleza y hemos conocido esta naturaleza como el todo que contiene en sí nuestro cuerpo orgánico. Pero, hemos conocido todo esto con conocimiento mediato, esto es, sobre el fundamento de la percepcion de nuestro cuerpo en sus sentidos y estados sensi-

bles, los cuales estados los fijamos y entendemos mediante la fantasía y bajo la aplicacion de conceptos racionales ó anticipaciones, á las que atribuimos un valor objetivo fuera y sobre el *Yo*. Estos conceptos racionales, sin los que ni aun pudiéramos distinguir los estados del sentido, son, por ejemplo, los conceptos; el sér, la esencia, el todo, la parte, la relacion, el fundamento, y otros.

Respecto á nosotros, hallamos afirmados estos conceptos racionales, y estamos por tanto fundados para atribuirles un valor positivo en el conocimiento: *Yo*. Pero, ¿con qué fundamento les atribuimos un valor objetivo fuera de nosotros, como lo hacemos en el conocimiento comun? ¿Con qué fundamento los aplicamos igualmente á toda percepcion del sentido, á los objetos exteriores, á la naturaleza y hasta á nuestro pensamiento de Dios? ¿Cómo respondemos á esta cuestion, sin la cual es imposible la ciencia objetiva? Manifiestamente debe ser este fundamento un conocimiento nuestro; nosotros mismos debemos hallarlo y saberlo, ó la ciencia es imposible. Luego, para responder á la pregunta, si los conceptos racionales antedichos tienen un valor objetivo fuera del *Yo*, debemos convertirnos á nosotros mismos por la ley de la cuestion, á observarnos en nuestras propiedades, y particularmente en nuestra propiedad del conocer.

Está, pues, motivada en todo lo dicho la primera cuestion: considerar nuestro conocer y pensar bajo la percepcion inmediata: *Yo conozco*. Por otra parte, y considerando la ciencia hecha hasta aquí, hallamos esta ciencia solo parcial aunque verdadera, puesto que á cada paso hemos encontrado cuestiones que por falta de medio de conocimiento han quedado sin resolver. Pero podemos seguir

adelante nuestra ciencia analítica en los términos últimamente hallados, puesto que tenemos su principio en la percepción *Yo*, y nos hemos conocido orgánicamente en las propiedades y términos anteriores á estos últimos.

Y, pues la consideracion del objeto nos vuelve otra vez á la observacion de nuestras propiedades, y esta observacion es posible y legitima, resta saber las cuestiones que aquí ocurren primeramente.

Hemos considerado el conocer, sentir, querer, como propiedades y acciones nuestras en el tiempo, observando además estas propiedades en reflexion cada una sobre sí y en relacion con las otras dos. Pero, no hemos considerado particularmente lo que son en sí mismas estas propiedades, ni las hemos considerado en su variedad interior. De consiguiente, es aquí la primera cuestion: observarnos en nuestra propiedad del conocer, sentir, querer, comenzando por la primera, que es la que mas nos interesa para nuestro fin de conocer el *principio de la ciencia*; y puesto que aun del sentir y del querer solo bajo conocimiento podemos darnos clara cuenta.

Se pregunta pues: ¿cómo me hallo yo en tanto que conozco y pienso? Y llamándose comunmente la ciencia del conocer y del pensar, lógica, este resultado debe ser una lógica analítica como una parte y particular ciencia en la ciencia analítica del espíritu ó la psicología analítica.

Ante todo, hagamos una distincion que aquí es capital; la distincion del conocer y el pensar. El conocer expresa, segun hemos visto, aquel estado nuestro en que el objeto nos es presente ó nos es manifiesto. Mas el pensar no es este estado de presencia de lo conocido en el espíritu, sino el estado de actividad con tendencia á conocer, mediante

la que resulta en nosotros el conocer como su efecto: y, yo pensando, causo en el tiempo mi conocer. Pero hemos visto antes, que el conocer no tiene en nosotros, *que sepamos*, un nacimiento, ni presumimos una cesación última del mismo, pues en todo el tiempo de que nos sabemos nos hallamos conociendo. Hemos también observado, que todo pensamiento presume por el mero hecho un conocer, á lo menos en cuanto miramos el conocimiento como nuestro fin, mientras pensamos.

De aquí se sigue, que no se puede decir que todo nuestro conocer nace de nuestro pensar, esto es, *conocemos, por qué y en cuanto pensamos*; porque la percepción analítica solo dice que nuestro conocimiento, en tanto que es este conocimiento individual, nace inmediatamente de nuestro pensar anterior como su efecto. Cuando al principio del análisis verificamos la percepción *Yo*, observamos que este conocimiento nada tiene de temporal en su pura enunciación, que es absoluto, hallándolo siempre sabido, conocido, aunque no siempre reflejemos sobre ello. Hemos de distinguir, pues, el conocer y pensar, para referirlos entre sí en el lugar oportuno.

Declaremos más detenidamente lo que entendemos por conocer, y luego observemos nuestro hecho bajo el concepto declarado. Tomamos la palabra conocer en su acepción más común antes de toda diferencia particular, significando una unión del objeto con nosotros, de modo que el objeto nos está presente en nuestro testimonio, ya sea esta presencia entera (evidencia-vista), ya sea presencia parcial. Cuando la presencia del objeto en nosotros es entera, la significamos con las palabras: saber, ciencia; cuando esta presencia no es entera sino parcial, usamos las pala-

bras : opinar , presentir , presumir , creer . Pues estos diferentes estados del conocer se encierran aquí bajo la palabra comun conocer , conocimiento . Así , cuando hablamos de facultad (potencia) de conocer , entendemos , no determinadamente el pleno conocer , el ver , ó el menos pleno conocer ; sino con ámplio sentido , el entero y el parcial conocer , el presumir , presentir , creer .

El conocer no es un sér en sí , sino una relacion entre términos , á saber : el que conoce relativamente al conocido , el sujeto referido al objeto , y reciprocamente .

¿ En qué consiste esta relacion del conocer ? Para contestar á esta pregunta consideremos : 1.º Lo que entra en relacion : 2.º Cómo se refieren los términos relativos , ó cómo es la relacion : 3.º Qué contiene la relacion .

Primeramente : en el conocer se pone en relacion el sujeto como conocedor con el objeto , como el conocido ; por ejemplo , el mundo exterior se pone en relacion conmigo bajo la razon de conocerlo yo . Y estos dos términos referidos en el conocer los distingo yo de la relacion misma que media , esto es , del mismo conocer como el término medio , la razon de conocer . Así , en el ejemplo puesto distingo yo mi conocer del mundo , igualmente de *mí* el conocedor que del mundo , el conocido , del cual tengo yo un conocimiento , una ciencia .

Entran , pues , en el conocer tres términos distintos : el conocedor , el conocido y el conocer mismo ó la razon de conocer — la ciencia . — Así , cuando el conocer es un conocer entero , una evidencia , se refieren : el que vé , lo visto , y el ver mismo ó la razon de ver — la evidencia ; ó si el objeto es finito (por ejemplo , los cuerpos que contemplamos en el espacio) los términos referidos son : el repre-

sentante, lo representado y el representar—ó la representacion. Y cuando el conocer es parcial, un presumir, ó creer, los términos referidos son : el creyente, lo creído y el creer mismo—la creencia. Y aplicando la misma distincion á la actividad con tendencia á conocer, esto es, el pensar, los términos relativos, son : el pensante, lo pensado y el pensamiento ó la razon de pensar.

Bajo esta distincion consideremos algo mas los términos relativos en el conocer. Sobre esto hallamos, que el conocedor es siempre el mismo sujeto en cuyo testimonio se recibe lo conocido como tal bajo un acto propio—el propio testimonio—la conciencia. Por ejemplo, en el conocimiento *Yo* me refiero de una parte *Yo*, el *sujeto* á mi mismo como el conocido mediante mi propio testimonio. Pero lo conocido como el objeto del conocimiento puede ser un sér, cosa, ó una esencia, ó propiedad del ser, ya sea total ó particular propiedad, relativa ó contenida. Por ejemplo, conociéndonos en la percepcion *Yo*, el conocedor soy yo mismo : tambien soy en esta percepcion *Yo* el conocido, donde pues el conocedor y el conocido son uno y el mismo sér, aunque bajo opuesta relacion ; de una parte conocedor, de otra conocido. Pero cuando yo conozco, por ejemplo, mi voluntad, soy yo mismo el conocedor, mas lo conocido es en el caso no yo mismo, sino una propiedad mia—mi voluntad. A la verdad, y bien considerado este conocimiento de mi voluntad, no conozco yo esta propiedad recta y enteramente, esto es, científicamente, sino como mia y en mí, y conocida en el conocimiento *Yo*. Es, pues, aquí lo conocido tambien yo ; pero bajo una propiedad mia, la voluntad.

Además, cuando yo conozco este lugar que habito, es

entonces el conocedor igualmente yo; pero lo conocido es, no yo mismo, sino un objeto otro que yo, del cual conozco, lo primero que está fuera de mí, que es otro y exterior. Así, en este conocimiento del lugar están los términos relativos del conocer uno fuera del otro. Yo soy en la relacion el otro del lugar y el lugar, es lo otro que yo, y así lo conozco. Vuelve, pues, aquí la cuestion que mas de una vez hemos encontrado: ¿Cómo puede ser que una cosa otra que yo, se una conmigo en esta relacion del conocer; que yo la conozca y que ella sea conocida de mí? ¿Cómo puedo yo conocer lo otro que yo mismo?

Por último, cuando yo conozco por ejemplo la luz, es otra vez el conocedor yo mismo, pero lo conocido es tambien un término otro que yo, y exterior. Además, la luz no la conocemos como cosa en sí, sino como propiedad de la naturaleza, de la cual decimos que es otra cosa que nosotros. Pero, reparando sobre este conocimiento de la luz, observo que no conozco la luz sino en la Naturaleza y en el cuerpo luminoso como fundamento de sus propiedades, y entre otras el lucir.

Hallamos, pues, cuatro casos en el objeto del conocimiento: lo conocido puede ser el sér mismo ó una esencia del sér, una propiedad, y en ambos puede ser el objeto interior ó exterior para el sujeto. Y, puesto que la esencia solo es rectamente conocida en el sér del que es tal esencia, debemos decir que lo conocido es todas las veces el sér en sí ó en sus propiedades.

Veamos ahora de qué modo es la relacion del conocer, cómo se refiere el conocedor á lo conocido en el conocimiento, ó mas breve, ¿cómo es el conocer? Sobre esto hallamos lo siguiente: La union de los términos en el conoci-

miento es union de esencia , esencial , esto es , verdadera : el que conoce , siendo el mismo tal y en sí , se une con el conocido como siendo el mismo objeto y en sí tal , y esta union esencial en el conocimiento es la que entendemos cuando suponemos y exigimos : que nuestra ciencia sea verdadera , es decir , que convenga con la cosa y que yo la conozca en mi conocimiento. Luego en el conocer se unen los términos relativos como ellos mismos y en sí y quedando tales y propios , el uno distinto del otro , sin confundirse ni consolidarse uno con otro , y sin embargo , hay union esencial , pues hay verdad en el conocimiento ; el sujeto conoce *verdaderamente* el objeto.

Aquí ocurre de nuevo la cuestion ya otras veces notada. ¿Cómo puedo saber yo que mi conocimiento conviene con el objeto ; que es verdadero conocimiento de lo que conoce ? Todo lo que dijéramos para probar esta verdad de mi conocimiento seria en resolucion un puro conocimiento y pensamiento mio , sobre el cual se preguntaria lo mismo que sobre el primero , quedando siempre encerrada la prueba en el sujeto sin llegar al objeto. ¿Sobre qué fundamento , pues , afirma el sujeto que conoce verdaderamente el objeto ?

Parece llana la contestacion , cuando lo conocido es uno con el conocedor , por ejemplo . en la percepcion *Yo*. En el conocimiento interior no duda el *Yo* de la verdad de su conocimiento , puesto que yo me sé — quiera ó no quiera . Si yo dudara de mi conocimiento , lo haria bajo esta expresion : *Yo dudo de mí...* ¿Quién ? Yo , se dirá , en cuyo primer término queda afirmado el conocimiento que se duda . Yo , pues , no puedo negar la verdad de mi conocimiento propio . Pero la dificultad no se resuelve por la certeza

con que yo me conozco, porque desde mi conocer subjetivo tan léjos estoy del *conocido* yo, como cuando conozco el mundo exterior; repitiéndose aquí con nueva fuerza la pregunta: ¿cómo llego yo á afirmar que mi conocimiento de mí, conviene conmigo el conocido, que el conocimiento *Yo* conoce verdaderamente su objeto? A lo cual da nueva fuerza la experiencia constante, que el espíritu en el conocimiento de sí propio puede errar y frecuentemente yerra, no á la verdad en el puro percibido *Yo*, pero sí cuando entra en conocimientos particulares de sí mismo. ¡Cuántas veces nos formamos de nosotros un conocimiento errado, falso! ¡Cuántas veces caemos en aprension, en afectacion, en preocupacion sobre nosotros mismos!

Luego la pregunta sobre el valor objetivo de nuestro conocimiento es enteramente general, comprendiendo lo mismo el caso de nuestro interior que el de nuestro exterior conocimiento. Si el conocimiento *Yo* no llevara en sí su certeza, no pudiéramos hallar entrada en la ciencia, siendo el *percibido* Yo en el punto de partida lo solo que sabemos. Pero, aunque el conocimiento *Yo* es reconocido como verdadero, resta todavía la pregunta analítica: ¿Sobre qué fundamento el *Yo* se conoce con absoluta certeza, esto es, con verdad? Para saber esto deberíamos estar sobre el *Yo* y hallar el fundamento buscado en un término superior, lo cual no lo sabemos aquí, donde preguntamos solo, cómo podemos conocer lo exterior á nosotros.

Resta la cuestion analítica siguiente: Qué contiene en sí en particular el conocer, esto es, la union del sujeto con el objeto en el conocimiento.

Hemos hallado, que en el conocer el sujeto se une como

tal y propio sujeto con el objeto como tal y en sí propio objeto, de modo que ambos términos de la relacion, el sujeto—al—objeto, quedan en el conocimiento cada cual en sí propio y distinto del otro, y con todo se unen con union esencial. Que tal es en efecto la relacion entre ambos, lo observamos de hecho en el acto del conocer.

Consideremos, por ejemplo, que yo me conozco en la percepcion *Yo*: este conocer, existe en cuanto yo el conocedor me distingo de mí el conocido, y en esta distincion Yo me reuno conmigo *conociéndome*, y en lo tanto puedo decir con verdad: *Yo*. Y, aunque yo sé aquí que los términos el conocedor y el conocido son uno, con todo distingo bien ambos términos y los reuno tambien en la forma del conocimiento sin suprimirlos uno por otro; luego en el conocimiento propio hay distincion y union de mí, el que conoce, conmigo, el conocido, mediante mi propio conocer.

Y, cuando yo conozco el mundo exterior, otros hombres, los demás objetos, hallo que igualmente Yo el sujeto que conoce, me distingo del objeto en sí, el conocido, el cual se une como tal y propio que es conmigo en esta forma de conocerlo yo. Así, el objeto no se anula ni se suprime en mí; queda tan propio en sí y distinto de mí como cuando yo no lo conozco y como si no lo conociera, y con todo se une en la *verdad* del conocimiento esencialmente conmigo. Luego esta union no se obra como se obra la union de los elementos en el proceso químico, perdiendo en la fusion sus propiedades simples, sino que queda cada término en su sér y propiedad y ambos relativamente distintos como si el conocimiento no existiera, sin embargo de lo cual hay union entre ambos, pues que hay verdad y verdadero conocer.

Si se pregunta, si la relacion y union del conocimiento puede ser bilateral, la hallamos tal en efecto en nuestro conocimiento de otros hombres que tambien nos conocen á nosotros. Luego el conocer puede ser bilateral, cuando el que conoce y el conocido son espíritus racionales. Pero cuando el conocido no es un espíritu racional, el conocer es solo unilateral; de un lado, no de ambos. Nosotros conocemos á los animales y las plantas, de los cuales no somos conocidos. Y aun en el conocimiento humano admitimos, que un hombre puede conocer á otro mas y mejor que este se conoce á sí mismo, como el maestro al educando, el hombre al niño.

Hagamos todavía algunas aclaraciones, para mantener pura esta percepcion.—Primera: la declaracion que damos del conocer solo puede ser entendida del que observa atentamente su conocimiento; es un hecho de conciencia íntima. En segundo lugar, en la definicion analítica del conocimiento no hemos hecho cuenta ni hemos traído para nada los conceptos de todo y de parte, ó de totalidad y de particularidad ni su relacion—la comprension ó continenencia;—porque la definicion del conocer solo dice que el objeto como tal y propio en sí (sustantivo) se une con el sujeto en el conocimiento, como tal y propio sujeto, y quedando en su propiedad distinto del objeto, esto es, miramos solo al concepto de propiedad (seidad) y su relacion. Pero, si el un término de la relacion es la parte ó el todo del otro, si es finito ó infinito no lo hemos considerado ni importa nada para la percepcion actual. A la verdad, yo en la comprension y modo de mi conocimiento me hallo siempre finito; pero aquí consideramos la cualidad (la definicion) del conocer y además hemos ya observado, que en la percep-

cion pura *Yo* no se dice si *yo* soy finito ó infinito, todo ó parte. Hallamos tambien, que en el conocimiento comun solo conocemos objetos finitos —individuos— aunque el objeto en sí, y bajo alguna razon, pueda ser mirado como infinito. Pero en el mismo estado comun del conocimiento hallamos conocimientos puros —ideas— conceptos racionales —de lo finito, ya sea bajo algun respecto infinito, cuando pensamos el espacio infinito, el tiempo infinito, la naturaleza infinita, ó ya cuando supremamente pensamos el Infinito absoluto —el Ser —Dios. A la verdad, no sabemos aquí si nuestra idea del infinito tiene valor objetivo; pero es constante que no influye en la idea del conocer, que el conoecedor y el conocido sean séres finitos ó infinitos respectivamente, todo ó parte; porque si el objeto, cualquiera que sea, tiene propiedad de ser (si tiene sustantividad, suidad) puede unirse consigo en forma de propiedad, en *conocimiento*, como *Yo* me uno conmigo conociéndome; puede unirse con otros objetos, conociéndolos ó siendo conocido de ellos, como en mi conocimiento del mundo exterior. Y, pues esta relacion del conocer es relacion de propiedad (de sustantividad, de seidad) no relacion de totalidad, se sigue que nosotros, séres racionales, podemos conocer, aunque finitos, séres infinitos y podemos ser conocidos de séres infinitos; y los que dicen que el espíritu racional finito no puede conocer el infinito, porque es superior, comprensivo de aquel, no han considerado atentamente qué es el conocer.

Como quiera, pues, que sea, ya podamos ó no reconocer la verdad de nuestra idea de Dios, sabemos aquí que al concepto del conocer no repugna que Dios se conozca á sí mismo, que conozca los séres finitos, que pueda ser co-

nocido de espíritus finitos racionales. Muchos filósofos que han declarado el conocer como una relacion de modo finito (una comprension del conocido por el conocedor) sin definir analíticamente esta relacion, han deducido precipitadamente que repugna á la idea de Dios el infinito —de-
cir que Dios conoce, propiamente hablando, el mundo y los séres finitos y que es conocido por los séres finitos— error de graves consecuencias y contra el cual estamos aquí prevenidos, mediante el análisis hecho, y la determinacion del carácter propio del conocer: la suidad ó la sustantividad, no la totalidad ni la relacion de todo á parte.

Después del conocer, resta declarar el concepto del pensar. Hemos observado arriba, que conocimiento existe siempre en nosotros en cuanto sabemos en general algo, sin que necesaria y únicamente resulte del pensamiento; pero el pensamiento es necesario para continuar el conocimiento existente, para conocer en particular y cada vez lo que entonces nos falta, y con esto completar el conocimiento que poseemos. Esta actividad con tendencia á efectivo conocimiento, es el pensar; aspirando á que lo esencial en sí, y posible para mí sea unido en el tiempo conmigo, conociéndolo yo como verdadero, en su verdad. Hemos además reconocido la actividad como nuestra causalidad temporal y última que se determina cada vez en cuantidad y grado, esto es, se concreta como fuerza de actividad. Podemos pues definir analíticamente el pensar, como nuestra causalidad temporal y actual aplicada con fuerza determinada (energía) á conocer, como el efecto de aquella causalidad. Y, pues, mi causalidad temporal se sujeta en mí á mi causalidad eterna, refiriéndome yo á mí mismo como fundamento eterno de mis estados tem-

porales, ó como *potencia*, nos atribuimos igualmente una potencia de pensar, bajo la cual yo determino mi actividad para realizar en el tiempo mediante pensamiento mi conocimiento.

Hemos observado tambien, que la potencia se reduce á la actividad y al hecho, mediante un movimiento con tendencia é impulso, esto es, la misma potencia mirando á lo *posible* y en el momento lo que resta y debo yo hacer en mis límites para que esto posible resulte efectivo en mí, por mí. Concebimos, pues, el pensar como el movimiento espontáneo, con tendencia é impulsión á aplicar de cierta manera mi actividad, para hacer efectivo en mí el conocimiento.

Observemos ahora, bajo qué circunstancias el pensar se pone en accion. Desde luego, conocemos ya en el momento en que nos movemos á pensar, y este conocer lo hallamos en la percepcion inmediata —Yo y *Yo conozco*— que nos acompaña siempre en este ó aquel particular conocimiento. Este conocer lo hallamos en general y cada vez como un actual estado nuestro. Pero este estado de conocimiento es cada vez (y así lo sentimos) limitado, incompleto, carente. Yo hallo siempre que conozco esto determinado, mientras dejo de conocer otras cosas igualmente posibles de conocer, que la actual conocida. Aquí parece haber contradiccion, porque si yo no conozco una cosa, no puedo saber que no la conozco ó por qué estilo no la conozco. Y en efecto, en el estado comun el hombre de muchas cosas que no conoce, no sabe que no las conoce, y de aquí el proverbio científico, que ante todo debemos conocer nuestra ignorancia. Mas con todo, es cierto que nosotros sabemos que no conocemos muchas cosas y como

ó en qué tanto no las conocemos; cuando decimos por ejemplo : que tenemos una idea general de ellas, una noción solamente. Así, el que no es geómetra puede saber que ignora la geometría en cuanto conoce el espacio con un conocimiento general, sabiendo que el espacio es limitable hácia dentro hasta el punto, que es infinitamente divisible, extenso en tres direcciones; pero á este su conocimiento general le faltan muchas *propiedades y determinaciones* intermedias que conocer, para saber demostrativamente en el espacio esta ó aquella figura ó lugar.

Aquí observamos otra vez, que traemos á cada conocimiento y pensamiento nuestro conceptos anticipados (supuestos á priori) en forma de conceptos racionales (comúnísimos) llevándolos siempre con nosotros, y aplicándolos á todo lo particular que pensamos y al pensamiento mismo. Así, suponemos de lo que pensamos, que es lo que es,— la cosa en sí— lo propio que es, lo todo y único en su género, y que es esto tal y particular, esto individual; suponemos siempre que se compone de sus partes, que sostiene sus propiedades, que se refiere á sí y á otros, con otras razones comunes. Y bajo estos supuestos racionales juzgamos, cuando por primera vez pensamos un objeto, y de un pensamiento en otro, que nuestro conocimiento de ello es incompleto; que todavía no lo conocemos segun todas las razones y anticipaciones que suponemos de él, sino bajo esta ó aquella razon entre otras, que atribuimos generalmente al objeto : razon de ser y esencia, de unidad, propiedad, relacion, fundamento y otras.—Por lo mismo renace en nosotros á cada conocimiento objetivo y cuanto mas preciso es, la tendencia progresiva á pensar é indagar de nuevo—á entender y preguntar sobre él, ya

de un lado ya de otro, bajo esta relacion ó la otra: su propiedad, sus relaciones, su estado presente—el cómo y cuándo y dónde,—y nuestro pensar no descansa hasta que el conocimiento que resulta satisface á estas exigencias que anticipamos sobre el conocimiento de nuestro objeto, y mediante las que lo iniciamos, lo dirigimos, lo concluimos.

Hasta la idea general anticipada del conocer como un verdadero conocer nos está presente en nuestro pensamiento como fin é ideal, y ella nos mueve en cada estado científico á conocer y pensar mas todavía, para que el conocimiento sea en el tiempo y en nosotros lo que es en la posibilidad; y estas exigencias anticipadas son para el espíritu *leyes* del pensamiento, puesto que ley es lo permanente sobre y entre lo mudable. Y el que observa su propio conocimiento, halla en este hecho inmediato y general de su conciencia la suposicion y exigencia racional, que él mismo puede y debe conocer todo lo cognoscible, todo lo que racionalmente puede ser conocido, y que en cada estado de nuestro conocimiento positivo nos resta algo por conocer. Halla asimismo la exigencia, que el conocimiento solo es entero segun su concepto, cuando el sujeto abraza en un conocimiento racional y sistemático lo pensado. De aquí nace la primera ley que hacemos á nuestro pensamiento, á saber: que conozcamos la cosa en unidad, como una y como un todo de sus partes y sus propiedades, exigencia que funda y en general contiene las leyes del pensar ó la *lógica analítica*.

XVII

PERCEPCION ANALITICA DEL CONOCER.—

QUÉ CONOZCO Y PIENSO YO.

Progreso de la indagacion; tres cuestiones determinadas.—Objeto del conocimiento; distincion racional de este objeto. El Yo, como objeto del conocimiento; distincion de lo comun y de lo individual en el conocimiento Yo; indicacion de otros espíritus racionales, mis semejantes, y de un Mundo infinito racional; distincion é induccion semejante en el conocimiento de mi cuerpo, y del Linaje nateral humano; y del Yo en su composicion interior de cuerpo y espíritu, como hombre.—Indagacion de un término y conocimiento superior á los antedichos y fundamento de ellos; relacion de este término supremo el—Ser infinito absoluto—Dios, con la idea del fundamento; varias observaciones sobre este conocimiento supremo: el Ser-Dios.

Observado el conocer y el pensar en su unidad, debemos, segun la ley del análisis, considerarlo en su variedad interior. Esta nueva cuestion encierra los siguientes puntos: primero, qué conozco y pienso yo; segundo, como qué ó en qué cualidad conozco yo lo conocido; tercero, cómo conozco yo; ó de este modo, qué objeto conozco, bajo qué cualidad, por qué fuentes de conocer.

Buscamos, pues, en la primera cuestion la variedad del conocimiento en razon del objeto. Ya antes hemos dado una respuesta sobre esto. Yo conozco á mí mismo, lo otro

que yo (lo opuesto á mí), y lo relativo (de mí á otro de otro á mí); un cuarto término de conocimiento no pensamos, porque fuera del *sí* y del *no* no se da tercero, y fuera del medio entre el *sí* y el *no*, no se concibe un cuarto término. Pero aquí podemos dar una respuesta mas determinada que la dada al principio.

Primeramente: yo me conozco en unidad, en propiedad, en totalidad, como yo uno el mismo todo. En particular y contenido yo me conozco cuerpo y espíritu y el compuesto de cuerpo con espíritu, esto es, hombre. Y determinando esto mas: Yo mismo, á distincion del cuerpo soy el espíritu sin que yo sea mas ni otra cosa sobre ser espíritu; y respecto á mí como espíritu conozco el cuerpo como el unido al espíritu, esto es, el inmediato á mí mismo, el segundo después de mí en la union. Pero yo soy y quedo el mismo en medio de esta union, y de todas mis mudanzas interiores, y bajo esta propiedad soy yo todo lo determinado que hemos hallado analíticamente; por ejemplo: soy potencia, soy actividad, y soy la potencia de mi actividad, y asimismo la actividad bajo mi potencia. Y de ser potencia á ser actividad, soy otra vez la mocion, la tendencia, el deseo, la inclinacion é impulso á hacer y mientras hago. Pero Yo, como potencia, hago cada vez lo que siendo posible no es ahora todavía efectivo y de que yo carezco, y esto posible y ahora factible lo hago yo en razon de bueno, y forma de ley bajo concepto de fin, segun *ideal ejemplar*. Y bajo estas mismas determinaciones recibo en mí y rijo tambien el cuerpo, mi unido inmediato, como hombre.

Además, hallándome yo siempre enteramente determinado en razon de mi ser, esto es, individual en el tiempo, este propio individuo, Juan, Pedro, estoy haciendo cons-

tantemente la distincion del ser comun y espíritu comun, de mí como este propio individuo; y hallando además que de mi adentro como fundamento permanente y próximo de mi mudar en el tiempo (como causa y actividad y energía), efectúo cada vez solo una parte de lo posible para mí, por mí, formo de continuo el juicio siguiente: que mi efectividad no llena ni agota en ningun tiempo dado mi posibilidad, ni mi esencia, bajo la cual me determino individualmente, esto es, me efectuo de hecho á hecho y de estado á estado en el tiempo, me individualizo en mi vida. Esta distincion y relacion me lleva á concebir *racionalmente* otros séres que yo mismo y mis iguales, los cuales realicen en sí individualmente su posibilidad y su esencia, esto es, otros y otros individuos que realicen en el tiempo el ser comun del espíritu, cada uno como el único y último en su lugar, como un Yo. Pero, si este mi pensamiento general de otros y otros espíritus que yo (el mundo espiritual) tiene valor objetivo fuera de mi pensamiento, no lo sé yo en este lugar por solo mi testimonio, aunque del pensamiento de ello me sé como de mí mismo.

Bajo esta distincion, observamos diariamente semejantes apariencias sensibles, como esta inmediata de mi cuerpo en el espacio, y yo observo en estos cuerpos mis opuestos semejantes movimientos, semejantes expresiones y acciones, como los que yo produzco en el mio y este mediante en la naturaleza. Refiriendo yo, pues, mi experiencia individual á mi pensamiento comun de otros séres mis iguales, y aplicando el pensamiento á la experiencia, concluyo una vez y otra, que á estas apariencias sensibles, mis opuestas en el espacio, acompañan espíritus racionales que expresan en ellas hácia afuera y hácia mí su racionalidad

como otros tantos yo, y comunican conmigo mediante el lenguaje. De esta manera formamos, al encuentro con nuestros semejantes mediante los sentidos, el discurso tácito: *que en la naturaleza comunica* conmigo sensiblemente una sociedad de espíritus semejantes á mí mismo, una sociedad humana; y en el estado comun no dudamos de esta conclusion ni aun preguntamos si es ó no fundada. Mas, pues todo esto en cuanto pensado puede suceder y sucede con la misma subjetiva conviccion durante el sueño, queda pendiente siempre la pregunta del fundamento de este juicio : que se dan fuera otros espíritus propios en comunicacion conmigo mediante los sentidos. Este fundamento real no lo conocemos hasta ahora, aunque aspiramos á conocerlo

Si con este pensamiento de una variedad de individuos espirituales, otros que yo, que realizan en comun conmigo la esencia del espíritu (la racionalidad), preguntamos por el número de estos espíritus, hallamos que ni la experiencia exterior ni la interior nos contestan sobre esto. La primera no, porque esta nos da cada vez un número limitado de espíritus, como hombres; de tal número cerrado nunca pasamos en la experiencia ni en la historia. La experiencia interior tampoco nos contesta; porque esta experiencia no ofrece á cada cual mas que *él mismo* en el mundo de su fantasía. Pero, aunque no podemos contestar á esta pregunta sobre el número de los espíritus que comunican con nosotros mediante el sentido y la fantasía, queda abierto el pensar, que aquellos seres otros que yo é iguales á mí, pueden bien ser un número infinito, esto es, una sociedad infinita de su género; un mundo espiritual, porque el concepto del espíritu racional muestra de todos

lados infinidad, infinita comprension. De todos lados se abre para el espíritu en la indagacion un asunto inagotable y siempre nuevo; para el sentir, asimismo, se ofrecen siempre nuevos objetos que nos interesan y nos atraen, é igualmente el buen fin querido y efectuado en el tiempo presenta para la voluntad una cuestion inacabable, un mundo de buenos fines. Así pues, si el número de los espíritus nuestros semejantes y opuestos ha de ser conforme con la cosa, presumimos por induccion (pero no lo sabemos de ciencia) que el número de espíritus racionales finitos debe ser infinito, un mundo espiritual.

Observando, además, que cada cual de nosotros se sujeta él mismo y sujeta sus interlocutores á la *razon*, puesto que en toda cuestion nos presumimos razonables y lo presumimos de otros y aun lo exigimos, sin ser en esta exigencia contradichos por nadie, antes bien todos la conceden, reconociendo la razon y la racionalidad como ley comun y superior á todos igualmente, luego conocemos un objeto mas alto que el espíritu individual en su individualidad y oposicion relativa y conmigo, esto es, conocemos la razon como razon sustantiva y en sí real y la unidad del mundo espiritual, la cual abraza en sí y sujeta á sí todos los espíritus individuales que conocemos históricamente y todos los que podamos conocer. Que tenemos este conocimiento comun antes de toda particular experiencia se induce del hecho, que cuando queremos convencer á otros de la verdad de nuestro dicho, apelamos últimamente á la *razon*; *lo dicta la razon*, y cuando hacemos esta apelacion, *suponemos* y *exigimos* que nuestros interlocutores reconocen la razon como nosotros y se sujetan á ella. Igualmente, cuando juzgamos un hecho nos remitimos suprema-

mente á la razon: *obrar así es conforme á la razon ó contrario á la razon*. Mas nosotros en la ciencia analítica no podemos decir que este término y objeto pensado, *la razon*, exista en la realidad como la unidad real y suprema espiritual; solo decimos que el pensamiento de ello nos acompaña sienpre como supuesto y anterior, que lo aplicamos con autoridad comun á todo caso particular é individuo particular espiritual.

En segundo lugar: yo me hallo enteramente individual y único como cuerpo, y este cuerpo lo conozco yo como un individuo de todos lados limitado en tiempo y espacio y fuerza en la naturaleza; pero esta naturaleza es para mí mismo objeto exterior. Además, y por fundamentos arriba hallados, observo que este mi cuerpo nace y crece dentro de la naturaleza con sus fuerzas y segun sus leyes, y que mientras vive, comunica con ella á manera de un órgano y funcion de toda ella.

La experiencia, es verdad, me muestra cada vez solo una parte limitada de la naturaleza, este horizonte, este suelo y cielo; pero yo concibo el pensamiento puro (la Idea) de la Naturaleza, como en su género única, infinita absoluta, sin otra semejante fuera de ella; y dentro de esta total y única naturaleza por todo el espacio y todo el tiempo, pienso racionalmente esta tierra y continente y horizonte limitado ánte mis ojos. De aquí hago la distincion constante entre lo que en la experiencia hallo cada vez individual último, los individuos naturales, plantas, animales, tierras, soles, de lo comun natural; distingo el hecho sensible de la idea posible, la efectiva experimentada Naturaleza, de la comun concebida Naturaleza que yo pienso como el principio y fundamento de las criaturas natu-

rales—la Naturaleza infinita—que nunca se muestra toda en tiempo y lugar dado.—No afirmamos aquí que esta idea de la infinita Naturaleza exista en la realidad solo porque la pensamos; solo decimos que podemos formar y formamos racionalmente el pensamiento de ella, que pensamos la Naturaleza misma y la Naturaleza comun sobre todos sus límites, los de esta tierra y este sistema solar.

Además, así como yo hallo este mi cuerpo en medio de la Naturaleza, hallo alrededor de mí una variedad de cuerpos semejantes á este mio é inmediato, los cuales se contienen y continúan de grado en grado, bajo un linaje en el que se engendran como miembros tanto este mi cuerpo como los cuerpos mis opuestos y semejantes. Si fijamos en su puro concepto este pensamiento de un linaje natural ascendente y en sí continuo, formamos el pensamiento de un linaje humano enlazado en sus miembros y ascendiendo de uno en otro hasta un tronco comun—una matriz—y de aquí otra vez ascendiendo bajo matrices segundas hasta una superior sin interrupcion, sosteniendo siempre el carácter de linaje propio y en sí fecundo en generaciones contenidas y continuas de una en otra y todas en *una Naturaleza* humana; y concebimos que este linaje se propague dentro de la Naturaleza, lo mismo en esta tierra que en otras tierras y cuerpos celestes, en otros soles y sistemas de soles bajo estados físicos y climáticos apropiados para la habitacion en ellos de un organismo humano. Aquí, otra vez, no pretendemos que nuestra idea de un linaje infinito humano tenga valor objetivo, que se dé tal linaje infinito humano en la Naturaleza; pero sí afirmamos que el pensamiento de ello se nos ofrece en la induccion racional, cuando consideramos nuestra generacion y gene-

raciones como un linaje *ascendente*, ó una paternidad humana, idea racional, legítima en sí y satisfactoria para nosotros, excepto solo que no la experimentamos de hecho histórico; pues el pensamiento de ella antecede y excede á la experiencia, aunque no le es contrario.

En tercer lugar: Yo me conozco como yo mismo (esto es, como espíritu) en union con este cuerpo mi opuesto, como hombre y este hombre (Juan, Pedro),—é igualmente comunico individualmente con otros y otros hombres, los cuales hasta donde yo sé, viven en vida comun y para comunes fines entre sí y conmigo—*en sociedad humana*.—Y, aunque la experiencia me mostrára algun dia que los hombres en esta tierra no han nacido de una matriz única en descendencia directa, esto no mudaria mi sentido de mirar los otros hombres como iguales conmigo, en espíritu, en cuerpo y en humanidad. Considerando, pues, de un lado otros espíritus opuestos á mí y mis iguales, y otros cuerpos que el mio y opuestos al mio en la Naturaleza, todos continuados de unos en otros, como un Linaje natural, concibo igualmente que la sociedad de espíritus como un mundo espiritual concierte en *procesiones* interiores espirituales con este linaje de individuos corporales propagados en generacion interior, y que en esta correspondencia forme el espíritu en sus procesiones hasta el último individuo espiritual, con la naturaleza en sus generaciones hasta el último y cada último individuo corporal una union compuesta y continua histórica hasta la última indivisible union en cada hombre de su cuerpo con su espíritu, y de grado en grado, esto es, una humanidad infinita é interiormente continua (un Mundo humano) donde la Naturaleza y el Espíritu entran uno en otro, de

modo que la Naturaleza mediante los sentidos de cada cuerpo en ella se recibe en el Espíritu, y del otro lado el Espíritu mediante los sentidos del cuerpo y la fantasía y el entendimiento se muestra en la Naturaleza é imprime en ella su ser propio (su Racionalidad, su Idea) reuniéndose con ella en un mundo intermedio de ambos (el Mundo del arte). De manera, que en esta union del Espíritu con la Naturaleza, entre los modos de union y relacion que cabe pensar (unos mas exteriores, otros mas interiores) conocemos la Humanidad como la union mas *íntima*, la mas llena del Espíritu con la Naturaleza y de la Naturaleza con el Espíritu, union realizable temporalmente en el Mundo del arte como el compuesto armónico del Espíritu y la Naturaleza.

Aquí no decimos que este nuestro pensamiento de la Humanidad como el Sér íntimo de union entre el Espíritu y la Naturaleza en el todo y en el individuo, tenga valor objetivo, que exista una real única infinita Humanidad como la pensamos, lo cual necesitaria demostrarse en un fundamento superior; decimos solo que el que haya seguido hasta aquí la observacion analítica, puede formar racionalmente y forma en sí este pensamiento que hemos expresado. Tampoco decimos, que este destino de nuestra Humanidad á ser en el tiempo y en el mundo del arte el compuesto mas íntimo y armónico del Espíritu con la Naturaleza y recíprocamente, esté ya realizado en esta tierra é Historia humana, lo cual contradiria á la historia misma. Ciertamente, observamos en la tierra una unidad de linaje que se extiende y propaga en generaciones fecundas; observamos tambien que los hombres, á lo menos en sociedades particulares, se unen en espíritu y en sen-

timientos comunes humanos y tienden á formar cada vez una sociedad mas íntima y llena; pero esta union, segun la pensamos, dista hoy mucho de su plenitud. En muchos lugares viven todavía familias y pueblos aislados de la comunión humana, ó en guerra con los Estados civilizados. Y ni aun de los pueblos mas cultos podemos decir que realizan hoy una perfecta é íntima sociedad segun la idea pide. Pero esta experiencia histórica no contradice al pensamiento racional de la Humanidad como un ser y vida compuesta del Espíritu y la Naturaleza, y cómo sociedad una é interiormente orgánica entre sus miembros; y aun de hecho en la historia, aspiran los hombres y pueblos á realizar en sí y á extender esta idea de la comunión humana como nuestro destino en el todo y en las partes, y á abrazar en ella como en un tercer mundo libre y artístico el Espíritu y la Naturaleza.

Resta aquí preguntar : ¿hallamos en nuestro pensamiento, fuera de estos términos y sobre ellos—Yo—mi opuesto —y el compuesto de ambos, esto es, el Espíritu, la Naturaleza, la Humanidad, algun otro pensamiento, ó conocemos otro objeto fuera y sobre el Espíritu, la Naturaleza, la Humanidad? Hasta dónde alcanza nuestra experiencia, solo conocemos cada vez una parte de la razon en número limitado de espíritus, una parte de la Naturaleza en horizontes y en generaciones limitadas en el espacio, y una parte de la Humanidad en una sociedad limitada de hombres con quienes vivimos y comunicamos individualmente en el tiempo. Tampoco nos representamos en la fantasía objeto alguno que no podamos reducir á estos tres términos y seres. De este nuestro testimonio no se sigue á la verdad, que no existan en la realidad

un tercero, cuarto y mas términos y seres fuera de estos, lo cual debería indagarse fundamentalmente, y lo único á que nos autoriza nuestro testimonio es, que yo no hallo en la experiencia ni me represento en la fantasía ningun ser ni objeto que nó pueda reducir últimamente á uno ú otro de estos seres y al pensamiento de ellos—Yo, mi opuesto y el compuesto—el Espíritu, el Cuerpo, el Hombre (la Razon, la Naturaleza, la Humanidad).

Pero la pregunta presente es : ¿Formamos en nosotros el puro pensamiento (toda experiencia histórica aparte), de algun término superior á los tres términos declarados? Ciertamente, podemos formar el conocimiento de un término sobre los particulares, el Cuerpo, el Espíritu, el Hombre ó sus conceptos—lo natural—lo racional—lo humano.—Pudiéramos mostrar esto por diferentes medios; pero tomamos aquí el del concepto y razon del fundamento para reconocer este término supremo. Hemos visto en indagaciones anteriores, que en toda relacion entendemos por *fundamento aquello de que y en que es, y segun lo que se determina otra cosa*, siendo lo fundado lo determinado ó lo contenido en el fundamento. Igualmente, vimos entonces que la pregunta del fundamento se hace sobre toda cosa particular, sea término interior ó exterior del discurso, natural, racional ó humano; porque, si es particular, siendo en su limite lo esencial de su género, pensamos sobre el limite todavía ser y esencia de lo mismo que es la cosa; pero que no lo contiene y bajo el cual es ella siempre lo particular y lo contenido, esto es, se funda en el cómo en su todo. Entonces declaramos esta relacion del fundamento con el ejemplo del Espacio y la línea inscrita, y del cuerpo en la Naturaleza. Veamos ahora si hacemos

esta pregunta del fundamento sobre los objetos superiores—la Naturaleza—la Razon—la Humanidad.

Nosotros pensamos estos tres términos como determinados, particulares de lo que dicen, esto es, limitados, puesto que conocemos cada uno y de dos en dos como opuesto y distinto de los otros; de modo que cada uno por lo propio que es, deja de ser algo de Esencial, que es el otro y los dos otros como tales; luego hallamos sobre los tres términos igualmente, que cualquiera de ellos es en su distincion de los otros limitado, particular, y siendo particular deja fuera de sí algo de ser que él no lo es ni contiene. Es verdad que pensamos la Razon como infinita y única en su género; pero, pues la Razon en su propiedad de tal no es la Naturaleza, sino todo lo contrario, y pues la Razon otra vez no es la Humanidad, sino otra y de otro ser, conocemos la Razon bajo estos dos respectos como limitada, en límites de ser, y por lo mismo dejando fuera de sí algo de ser y esencia que ella no es, como Razon ó Espíritu que es.

Igualmente hemos conocido la Naturaleza como un género infinito: la Naturaleza única y toda que pensamos en el espacio infinito; pero la Naturaleza como tal no es la Razon sino enteramente lo otro que la Razon; ni es la Humanidad sino enteramente otra cosa; luego por la misma induccion la Naturaleza es bajo estos dos aspectos limitada, y como limitada, deja fuera de sí algo de ser que ella no es ni contiene. Conocemos, pues, siempre la Naturaleza bajo distincion y limitacion de ser. Y la Humanidad igualmente la hemos conocido como un género infinito, *el género humano*, conteniendo en sí infinitos individuos y sociedades humanas; pero quedando siempre la Humani-

dad fuera y diferente de la Naturaleza, habiendo conocido nuestro cuerpo como en parte fuera de mí mismo, y quedando del otro lado entera la distincion de la Humanidad con la Razon ó el Espíritu, luego conocemos tambien la Humanidad bajo particularidad y limitacion de ser; luego la conocemos bajo estos respectos como finita, y por lo mismo pensamos que fuera y sobre ella queda Ser y Esencia que ella no es ni contiene.

Además, hemos conocido el hombre y la Humanidad como el compuesto de la Razon y la Naturaleza (el Espíritu *sobre* el Cuerpo; el Cuerpo *bajo* el Espíritu). Y por la misma razon del fundamento nace aquí la pregunta: ¿Cómo, pues, el compuesto y por qué en composicion? ¿Sobre qué fundamento se juntan aquí en compuesto los términos opuestos, uniéndose un término con el otro que él no es, y este sujetándose al primero, siendo así que ni la Razon por Razon, ni la Naturaleza por Naturaleza contienen en sí el fundamento de su opuesto, y menos el fundamento del tercer compuesto? Esta pregunta es inexcusable bajo la razon del fundamento; pues fundamento es aquello de qué y en qué es, y segun lo que se determina otra cosa, y lo fundado es dado y contenido en el fundamento y es determinado segun él.

En conclusion, debemos indagar mas todavía y preguntar por el fundamento de los términos superiores hallados, en su distincion y oposicion, y el fundamento de la distincion misma, esto es, debemos indagar en la idea *de la Realidad* hasta reconocer el fundamento en el cual y del cual adentro y debajo, como el Absoluto, sean esencialmente lo que son los términos superiores dichos, y conforme al cual sean estos determina-

dos, como lo son en propiedad cada uno, y todos en relacion y composicion.

Consideremos este pensamiento de un término supremo, que sea el fundamento en el que, y conforme al cual la Naturaleza, el Espíritu, la Humanidad sean lo que son en propio y en relativo. Al punto nace aquí la pregunta: ¿Tiene, pues, este término supremo, segun aquí lo pensamos, un fundamento de sí? Si lo conocemos como limitado particular, esto es, si pensamos que sobre lo propio que él es—*el fundar*—queda todavía ser y esencia que él no es, debemos preguntar por el fundamento de este fundamento de la Naturaleza, de la Razon, de la Humanidad. Pero si pensamos este fundamento como infinito absoluto, esto es, si pensamos que da y contiene en sí todo lo que es, de modo que nada de lo que es deja fuera de sí que él no contenga y funde, no cabe preguntar por un fundamento de este fundamento.

Pues nosotros podemos formar el pensamiento de un término como el declarado, y el que haya seguido hasta aquí la ciencia analítica, habrá venido exigiendo tácitamente un término y ser que sea lo que es como propio y absoluto, que encierre en sí todo lo que es, siendo para sí todo y positivo, no dejando fuera de sí nada que él no sea y no lo ponga por sí, no siendo particular y limitado, sino todo y limitante y fundamento de lo limitado, de lo particular. Esto pensamos racionalmente y venimos suponiendo desde el principio del análisis. No decimos aquí que este infinito y absoluto que pensamos como el fundamento, tenga valor objetivo; pero tomamos nota de esta percepcion, reservando aquella cuestion para su lugar, y solo decimos, que el que haya seguido con nos-

otros la indagacion, hallará que piensa para sí este término supremo y que lo piensa sobre todo pensamiento particular, esto es, lo piensa absolutamente y con todo su pensar, *absolutamente pensando*.

Y pues este pensamiento absoluto se ofrece al espíritu, cuando hace de grado en grado la pregunta del fundamento sobre un objeto particular y sobre todos, debemos presumir que está hoy formado con distincion y expresado con palabras propias en los pueblos cultos. Nosotros tenemos la palabra propia Dios (*Deus*) no formada dentro de nuestra lengua, sino prestada de lengua extraña, para significar el ser por todos conceptos de ser, el ser de toda y absoluta realidad, y por lo mismo el fundamento absoluto y todo de lo particular. También usamos en el lenguaje y con el mismo sentido la palabra—Ser—el ser y su cualidad la expresamos con la palabra Esencia—la esencia absolutamente hablando.

Notemos ahora que para hallar este término supremo, *el fundamento* absoluto, hemos tomado ocasion del concepto y razon comun del fundamento aplicándolo á los objetos que conocemos superiores: la Naturaleza, la Razon, la Humanidad, en propio y relativo, y cuyo contenido solo en parte nos muestra la experiencia bajo el concepto respectivo: cuerpos, espíritus, hombres. Mas, este pensamiento absoluto, el fundamento, no pide un fundamento sobre sí, sino que el hecho de la percepcion es, que el concepto y razon del fundamento despierta en el que lo piensa por la relacion misma el pensamiento del ser que contiene en sí todo lo que es, absolutamente positivo y contentivo, con lo cual satisface á lo que racionalmente exigimos del fundamento. Porque nuestra percepcion del fundamento declara

aquella relacion entre términos, el uno de los cuales—el fundamento da y contiene en sí el otro relativo—el fundado—y lo determina segun él mismo; y cuando fijamos este pensamiento—el Ser—Dios—lo conocemos como el ser mismo y todo bajo el cual se dá todo lo particular, se determina todo lo determinado que pensamos: luego lo pensamos como el fundamento del fundamento, el fundante absoluto. Vemos, pues, que el concepto del fundamento tiene su valor en el concepto absoluto—el Ser—pero no este en aquel. Para precisar esta percepcion, haremos algunas observaciones.

Primero: se podria argüir sobre este objeto absoluto—el Sér—Dios—lo siguiente. Nosotros no sabemos si entre los términos superiores, la naturaleza, el espíritu, la humanidad y este supremo conocido median otros términos que acaso no conocemos ahora. Este reparo es fundado, porque, de que nuestra presente ciencia no nos muestre sobre los tres términos dichos otro superior entre ellos, y el absoluto, no podemos concluir que no se den acaso otros y otros términos y séres intermedios; antes nace aquí la cuestion capital, de si es posible hallar sobre este punto una contestacion bajo el principio real. Pero, ya hallemos ó no esta contestacion, sean los tres términos conocidos, la naturaleza, la razon, la humanidad, los últimos superiores que cabe pensar y por tanto los inmediatos subordinados bajo el Sér, ó bien se den sobre ellos otros términos superiores y subordinados al Sér como el fundamento absoluto, nuestro conocimiento de este supremo objeto no depende de esta circunstancia. El que una vez conoce este término, reconoce que su objeto tiene valor absoluto aun para el conocimiento mismo de él, y como tal no se refie-

re á cosa fuera de sí, sino que refiere á sí y en sí todo lo particular pensado, y bajo ambos respectos conocemos el Sér como fundamento tambien de la naturaleza, el espíritu, la humanidad (el fundante; el fundador absoluto).

En segundo lugar: se podria decir sobre este conocimiento: el Ser. ¿No podemos pensar un sér que sea el fundamento de cada cosa particular y fundamento asimismo de la naturaleza, el espíritu, la humanidad, y con todo pensar este Sér *fundamento* fuera de los seres fundados, y los seres fundados fuera del fundamento? A esto contestamos: entonces no pensamos el Sér como el fundamento absoluto. Porque, segun nuestro concepto del fundamento —aquello de qué y en qué es, y segun lo que se determina lo fundado— el término primero como el todo, funda en sí el segundo relativo, y este segundo relativo se sujeta al primero como fundado en él por él, y en esto consiste la relacion. Además, el conocimiento —el Sér— es por su tenor mismo independiente del conocimiento relativo el fundamento —y abraza este mismo; porque en aquel conocimiento pensamos el Sér de suyo y de todo en todo, que encierra en sí todo lo que es, y por tanto encierra en sí el fundamento, el fundar. Así, aunque no hubiéramos hecho reflexion sobre el concepto del fundamento, podriamos pensar absolutamente, como lo pensamos —el Sér— Dios.

También se podria observar: ¿No puedo yo conocer el fundamento de manera que fuera de él se piense todavía algun sér sin sujetarse á este bajo dicha relacion? Pero pensar tal término es imposible, porque por el mero hecho el concepto del fundamento seria negado. Porque, si pensamos que fuera del fundamento queda algo de ser que él mismo no lo es, conocemos esto exterior y restante co-

mo otro que el fundamento, luego pensamos el fundamento no como el absoluto y todo, sino como relativo á otro, opuesto con otro, y volveria á renacer sobre este otro, y sobre la distincion la primera pregunta del fundamento. Aquí conocemos, además, que bajo el conocimiento del fundamento, no cabe pensar mas que *un* fundamento, el cual, no bajo este ó aquel respecto, sino bajo todos los respectos, sea fundamento y que una vez conocido, no cabe pensar cosa fuera ó sobre el, cuanto menos otra igual y fuera de él.

Tambien se pudiera observar: Yo no formo este pensamiento—el *fundamento infinito absoluto*, ni hallo necesidad de pensarlo. Bien puede ser esto. Puede bien el espíritu finito estar tan distraido en lo particular, que ni aun de sí mismo se sepa, cuanto menos que conozca el fundamento infinito absoluto. Cuando alguno, olvidado de sí y enagenado de su propio espíritu, nos opusiera tal argumento, procuraríamos hacerle conocer su distraccion, volverlo mediante consideraciones analíticas al conocimiento de sí mismo, al conocimiento de su razon; le haríamos observar las anticipaciones racionales que le acompañan en todo su conocimiento; en una palabra, lo llevaríamos por el camino que hemos seguido hasta aquí: entónces se despertaria en él tambien en este lugar el pensamiento del fundamento absoluto, y hallaria este mismo conocimiento que nosotros hallamos.

Por último, se pudiera observar: Bien puedo yo pensar para mí este pensamiento — el fundamento infinito; —pero si tal *pensado* fundamento existe en la realidad ó si es un ente de razon, es cuestion que por lo hasta aquí conocido no se resuelve. Kant se propuso esta misma cuestion en

términos análogos: ¿Se sigue, dice Kant, de que yo pueda pensar á Dios, que Dios existe? ¿No es este el mismo caso que cuando representándome yo un monte de oro, afirmara sobre mi puro pensamiento, que un monte de oro existe? Para resolver esta cuestion, necesitamos considerar: Primero, el concepto sobre qué estriba la dificultad, el concepto de la *existencia*, indagando en que tanto tiene lugar respecto al fundamento la propiedad de la existencia y la pregunta de si el fundamento infinito existe. Esta cuestion tiene su lugar en la segunda de las preguntas propuestas al principio: *Como que conozco yo lo que conozco*; entonces se presentará al análisis entre otros el modo de la *existencia*, y segun lo que entonces hallemos, podremos contestar la pregunta: ¿Qué nos autoriza para atribuir á nuestro conocimiento del fundamento absoluto verdad real, existencia real?

XVIII

SEGUNDA CUESTION ANALÍTICA DEL CONOCER.— BAJO QUÉ CUALIDAD CONOCEMOS EL OBJETO.

Primera parte de la cuestion: Bajo qué cualidad me conozco y pienso Yo: concepto de ser; concepto de esencia; de unidad; de seidad; de omneidad; de union; de unidad primera;—Concepto del *como* ó la forma: la posicion; la relacion; la contencion; la composicion; la posicion primera.—Relacion de las esencias reales con las esencias formales.—Concepto de la esencia en la forma, y la forma de la esencia ó de la existencia; los varios modos de la existencia ó las modalidades; concepto de la efectividad.—Concepto del fundamento y la semejanza.—Continuacion de la misma cuestion respecto á otros objetos que el Yo, y supremamente respecto al Sér infinito, absoluto.—Ensayos análogos al presente hechos en la Historia de la Filosofia, y juicio de ellos.

Vengamos á la segunda cuestion relativamente al conocer: *como qué conozco y lo que conozco*. Distingamos para ello los términos del conocimiento: Yo, de mi opuesto, indagando primero: como qué ó bajo qué cualidad me conozco y pienso yo. A esta cuestion hemos respondido en general, cuando verificamos la percepcion Yo bajo nuestras propiedades fundamentales y primeras. Lo primero contestado entonces fué: Yo soy, ó Yo soy Yo: observando, que sobre el concepto comun aquí implicito: el Ser, *Yo soy*, no cabe nueva declaracion, porque el concepto:

el Ser ningun concepto mas comun tiene sobre sí que lo contenga ó defina, y ninguno deja fuera de sí que él no comprenda.

Pero, aquí podemos determinar mas esta percepcion; *Yo soy*—porque hemos visto que bajo la percepcion Yo, soy inmediatamente Cuerpo, Espiritu, Hombre, bajo los géneros supremos concebidos, la Naturaleza, el Espiritu, la Humanidad, los cuales términos se sujetan igualmente al concepto comun: el Ser, pensando que *son lo que son* (como Yo soy Yo) que son realidad, de realidad, y los conocemos asimismo como los supremos en su género; y ocasionados por estos términos y bajo la razon comun del fundamento hemos llegado al conocimiento supremo absoluto: el Ser—Dios. Lo primero, pues, como que Yo me conozco es como *un Ser*, como real. Y, si preguntamos luego, qué hallamos en este pensamiento como tal y absoluto de nosotros mismos, encontramos el pensamiento *la Esencia*: Yo como ser y en ello me conozco como esencial. Y este pensamiento la Esencia (*yo soy lo que soy*) lo distinguimos bien del concepto *ser* (*yo soy el que soy, el que sostengo mi Esencia*), y del concepto de nuestra individualidad, que pensamos como fundada y contenida en nuestra Esencia.

El pensamiento Esencia (*lo que yo soy*) es el pensamiento uno y entero de todo lo determinado que yo soy, pues toda propiedad determinada mia tiene sobre aquello propio en que consiste esto comun y fundamental: el ser propiedad mia, esencial en mí, el serla yo como yo soy.

El pensamiento esencia es el total y comunísimo de *lo que yo soy* como sujeto ó como *el que soy* mis propiedades. Pero definir la esencia no es posible, porque toda

definicion debe *decir* lo que es lo definido, y el pensamiento esencia contiene ya este término *lo que és*: luego para toda definicion anticipamos este pensamiento. ¿Bajo qué pensamiento superior definiríamos la esencia? Es, pues, este pensamiento el inmediato bajo el ser: *El que és* y antecede á todo pensamiento ulterior, particular de mí mismo.

Determinemos mas lo que hallamos en la Esencia; si hallamos en ella determinadas Esencias sin las cuales no la pensamos, y que las lleva esta siempre consigo, en su puro concepto de Esencia. Ya en la primera percepcion: Yo, observamos que yo me conozco en primer lugar como todo (siendo *de todo en todo*, enteramente lo que soy) y como propio (siendo *yo mismo* tal lo que soy); y como todo-propio á la vez (siendo yo mismo todo lo que soy, y siendo yo enteramente y del todo el mismo que soy), y que todo esto lo somos como un ser, *en unidad* de Esencia. Luego lo primero que distinguimos, el concepto inmediato que hallamos en la Esencia es el de la unidad (la Esencia es tal esencia como una, en unidad de tal). Tampoco cabe definir la unidad del Yo, ó la unidad con que Yo soy lo que soy, á no ser que digamos que la unidad es lo primero que conocemos en la Esencia, y sin la cual no pensamos la Esencia, ó dejaríamos al punto de pensarla. Y el que no forme el pensamiento puro de la unidad, no puede recibirlo por palabras, ni por conocimiento de otra cosa, porque esto *otro* cae ya bajo distincion y dualidad.

Quando pues conocemos nuestra Esencia, como unidad — *Yo soy uno* ó *Yo soy como uno* todo lo que soy — conocemos en nuestra unidad la distincion de nuestra propie-

dad y nuestra totalidad, esto es, Yo soy como uno y por uno Yo mismo y todo Yo, ó Yo soy *de mio* y *del todo* lo que soy; porque yo hallo que el ser yo todo lo que soy mira á ser yo el mismo que soy y á la inversa; y en estas cualidades me conozco yo debajo de ser uno. Además y despues de esto me conozco yo como *uno mismo* y como *todo uno*, y yo soy enteramente el mismo y mismamente todo, antes de todo lo determinado que yo sea, esto es, antes de todas mis particulares propiedades. Tampoco estas dos esencias bajo la unidad (La Propiedad=Seidad — La Totalidad=Omneidad) son reductibles á términos mas simples que las definan, sino es que digamos, que ellas son nuestras primeras esencias determinadas en la unidad y la esencia, y sin las cuales no pensamos la unidad ni la esencia, porque al punto que me conozco yo como uno, me reconozco como el mismo y como el todo Yo, ó mi unidad faltaria. Pero hemos hallado en el análisis, que la seidad y la totalidad (la propiedad, la omneidad) miran la una á la otra *bajo la unidad y la esencia*, y en lo tanto se reunen, ó determinan la *union* de la esencia, como lo percibimos de hecho cuando decimos: Yo soy enteramente el mismo y mismamente todo. Conocemos pues aquí en la unidad, y entre la seidad y la omneidad, como la primera distincion en la unidad, una nueva esencia: la union de ser yo *mismo* con ser *todo* yo, pudiendo decir en esta forma:—Yo soy union, ó yo *mismo* me uno conmigo *todo*, en mi unidad.

Si preguntamos, si ademas de estas esencias primeras —la unidad — la seidad — la totalidad — la union, percibo yo en mí otras esencias *comunes*, y á estas inmediatamente relativas, distinguimos en efecto otra esencia, en

la que no hemos reparado antes, á saber : *la unidad de la esencia* sobre la distincion de la seidad contra la totalidad, esto es, la *primera unidad, unidad superior* (prioridad: Yo soy el primero en mí) que expresamos, cuando decimos : —Yo soy uno y el primero : Yo soy el primero en mí : Yo como Yo me reconozco uno y uno otra vez sobre ser yo el mismo á distincion de ser yo todo : Yo soy uno ante toda diferencia en mí. Al principio del análisis no reparamos en esta esencia, porque allí no habíamos observado bastante nuestras partes y nuestras propiedades segundas; pero ahora qué hemos conocido que yo soy uno y sostengo mi unidad sobre todo lo particular y determinado en mí, distinguimos esta esencia: la *primera unidad* : Yo soy el primero de todo lo segundo en mí.

Mas allá que hasta aquí no hemos indagado nuestra esencia bajo la percepcion *Yo*: pero ahora podemos continuar esta indagacion, puesto que estamos observando analíticamente nuestro conocer y en particular : Como qué conozco yo lo que conózco, —y primero: Como qué me conozco yo. Hagamos ante todo una observacion general que nos guie en el camino ulterior.

Las esencias conocidas hasta aquí responden á la pregunta —*qué soy yo*— y en ellas hemos hallado : Yo soy uno, el mismo, el todo que soy, yo mismo soy todo lo que soy y soy enteramente el mismo—el unido, y soy el primero sobre toda distincion en mí. Resta, pues, considerar la forma ó el *como* de lo que soy. Lo inmediato que observamos al lado de la esencia en el sér es la forma; preguntando : *¿Cómo* es lo *que* es el ser? Es imposible dar una definicion de la forma y el cómo, porque no concebi-

mos término mas simple á que reducir el *como*, y toda declaracion que buscáramos, habria de ser *como* tal lo determinado que fuera; luego la misma forma de sér término definidor, llevaria envuelto el concepto del *como*. Solo pues cabe decir, que la forma ó el *como* es lo primero distinguido al lado de la esencia en el ser, cuando decimos: el ser es como es esto ó aquello determinado: Yo soy *como tal Yo*, mis propiedades.

Hallamos esta esencia expresada en el lenguaje por las palabras *poner, posicion...* El ser decimos sin mas, *pone* lo que es, se pone como es. Y si preguntamos cómo soy Yo, la respuesta inmediata y la mas simple es: Yo me pongo: Yo soy puesto. Y así como la esencia se determina al punto como unidad de la esencia, así la forma se determina como unidad de la forma: La *uniformidad*; de una forma. Nosotros hallamos esta percepcion en el juicio analítico: —yo me pongo de un modo—Yo soy de un modo ó mas breve: Yo soy uno *únicamente*, uniformemente.

Si ahora preguntamos, qué es lo primero que distinguimos en la forma, como me percibo yo en tanto que soy puesto ó me pongo como tal, hallamos lo siguiente: En primer lugar, yo como el puesto y poniéndome me *refiero* á mí, me *apropio* todo lo determinado en mí. Expresamos esta forma con la palabra *Relacion*, y en un sentido mas concreto y práctico: *Hábito*. Yo hago hábito en mí, esto es, yo en mis actos de uno en otro, hago *segun yo mismo*, y en esta esencia consiste precisamente lo que llamamos el hábito—los hábitos—y tambien la costumbre, porque toda costumbre implica la *relacion* constante de mis actos á mí, segun Yo mismo. El Yo, pues, debajo de

ser puesto se refiere á sí mismo, ó el Yo poniéndose se refiere, se apropia, se rige hácia sí. Determinadas relaciones ó apropiaciones mias hemos conocido ya algunas; por ejemplo: *Yo quiero*; en esta propiedad me refiero yo á mí mismo, y fijo desde mí mi actividad y bajo esta actividad fundamental: Yo quiero, sujeto y rijo mis segundas actividades, mi atencion, mi fantasía, el movimiento de mi cuerpo, la direccion de la mano, de todo lo cual hago hábito y habilidad como un estado mio, hago costumbre. — Otra habitud encontramos en el conocer y yo conozco; por ejemplo: Yo me conozco atento ó distraido, interesado ó voluntario. Porque entonces yo me pongo rigiéndome de mí el sujeto que conoce hácia mí el conocido, ya atento, ya distraido, y demás, y de esta relacion formo estado y hábito, esto es, formo un saber, una ciencia de mí mismo. Así pues, bajo el como ó la posicion general de mí mismo llevan todas mis propiedades y acciones esta forma fundamental (categórica) de ser relaciones mias, de referirme yo á mí mismo en todas, de ser y obrar segun yo mismo en todas.

En segundo lugar, despues que yo como puesto me refiero á mí ó me rijo segun yo mismo, hallo opuestamente que yo me *contengo* en mí, ó me encierro todo en mí y en esta forma *abraxo* de mí hácia dentro (contentivamente) todo lo particular que yo soy ó hago. Esta forma de la contencion ó continencia, se expresa en el juicio analítico: Yo me contengo ó *Yo en contenido* y en el uso comun la expresamos cuando decimos: Yo me encierro en mí, en mis propiedades. Dice. pues, esta forma de la contencion ó la continencia, á diferencia de la forma de relacion ó referencia, que yo tomo en mí todas mis determinacio-

nes ó todas mis cualidades: Yo me abrazo conmigo ó me recibo todo entero en mí.

Además, estas mis esencias formales: Yo el *referido y el contenido* (Yo me refiero y me contengo en mí), las hallo á la vez y conjuntas en mi unidad: yo no puedo pensar-me como el puesto, y poniéndome sin referirme al punto á mi propio, y juntamente conteniéndome y abrazándome en mí. Y considerando estas dos posiciones opuestas bajo mi posicion en general, hallo que yo me pongo tambien en union, me compongo conmigo ó me reuno formalmente conmigo. Esta esencia en forma de juicio analítico dice: Yo soy el compuesto, esto es, soy el contenido de mis relaciones y refiero á mí ó me apropio mi contenido. De manera, que debajo de ser formalmente uno y puesto de un modo, soy en la misma razon el compuesto sobre mi oposicion—Yo me *compongo* de mis oposiciones bajo mi posicion total y una. Además, así como sobre la oposicion de la suidad ó seidad y la totalidad queda entera y superior la unidad de la esencia, como la primera unidad, la *pura unidad* sobre la contrariedad, así sobre la relacion (habitualidad) y la contencion: Yo soy el *referido y el contenido*, queda entera la posicion como posicion una ó de un modo, ó la posicion primera, antes de la distincion (dualidad) de la relacion y la contencion. A esta unidad formal sobre la dualidad le conviene el nombre de la *primitividad*, y el juicio analítico en esta razon, dirá: Yo me pongo el primero, Yo soy de un modo y del primer modo; ó mas breve, Yo soy el primero, *primeramente*.—Así, yo me conozco no solo numéricamente uno bajo ser realmente uno, sino tambien como el primer uno, el número primero antes de ser el número dos y doble. Y, aquí obser-

vamos una adecuada correspondencia entre mis esencias reales y las formales (entre la esencia y la forma). Así como yo soy realmente uno, y uno otra vez sobre ser yo mismo á distincion de ser yo todo, así yo me pongo formalmente uno (de un modo) y otra vez como primeramente uno sobre la oposicion formal de referirme yo á mí, á contenerme yo en mí.

Además, las esencias formales están, bajo la esencia del ser y la unidad, en relacion con las esencias materiales (las realidades), esto es, mis realidades corresponden con mis formalidades y cada realidad tiene su forma correspondiente, *como* es lo que es. Esta correspondencia es fácil de hallar, y se ofrece por sí misma. Así mi esencia pura, *lo que yo soy*, corresponde en mí á la forma pura, *como yo soy*, y la unidad de la esencia corresponde á la unidad de la forma, la uniformidad, pudiendo decir categóricamente: *Yo soy uno, de un modo, ó yo soy uno únicamente*; la suidad ó *seidad* como realidad mia corresponde adecuadamente á la *relacion* ó propiedad, y la *totalidad* corresponde á la *continencia* ó la capacidad bajo los juicios analíticos: *Yo soy yo mismo, ó: Yo soy yo mismo propiamente, ó: yo soy todo enteramente, contentivamente*, y así las demás esencias bajo sus formas correspondientes: la union en forma de composicion y la primera unidad en forma del número primero.

Sobre estas esencias que dicen la forma pura, el *como* de lo que es ó el modo de la esencia, cabe todavía preguntar por la *forma* de la forma, el *como* del como. Así, sobre el juicio analítico: *Yo me pongo*, ocurre preguntar: *¿Cómo me pongo, pues? ¿Cómo Yo puesto?* A esta pregunta se contesta inmediatamente: *Yo me pongo positiva-*

mente ó yo me pongo de modo positivo; esto es : Yo me pongo *afirmándome* de mí — Yo me afirmo por toda mi posicion — Y, así como á la simple forma la hemos llamado la posicion, así á la forma de la forma la llamamos la *positividad*. Observando la percepcion pura *Yo*, hallamos que es puramente afirmativa de lo que dice, sin mezcla de negacion, y mientras la pensamos, no nos sabemos ni pensamos en negacion de nosotros, sino que desde luego y del todo afirmo que soy, ó soy afirmativamente lo qué y cómo soy. De manera, que la afirmacion (la positividad) ó el sí no lleva en sí inmediatamente el concepto de la negacion ó del no, sino que es concepto primero, categórico y solo debajo de ser afirmativo, positivo, me distingo en mí como contrario y opuesto, y me conozco en tal razon como formalmente opositivo (*contra-positivo*), esto es, en relaciones formales que se oponen negándose respectivamente, y entonces hallamos el concepto de negacion, llamando al uno de los opuestos el positivo, y bajo la misma razon á su relativo opuesto el negativo y á la inversa. Así pues, en la percepcion *Yo*, hallamos, que el Yo como esencial es desde luego afirmativo positivo, y solo subordinadamente, sub-relativamente es opuesto en forma de opositivo, esto es, negativo. Luego la negacion y el *no* es en mí una esencia formal segunda y además la negacion y el no es puramente relativa, en cuanto una de las propiedades primeras opuestas no es la otra y á la inversa, pero no en cuanto es cada una la que es.

Hasta aquí hemos conocido el *Yo* bajo la esencia en sus distintas esencias (*Yo soy el que soy, el uno, el mismo, el todo yo, el unido y el primero*); después hemos conocido la forma o el cómo *Yo soy* en sus distintas formal-

dades (Yo me pongo y opongo, esto es, me refiero y me contengo—Yo soy el compuesto y el primitivo—positivamente). Pero sobre esto resta preguntar:—¿cómo es la esencia de la forma, ó cómo es la realidad de la posición; qué media de mí siendo á mi mismo poniéndome, de Yo esencial á Yo puesto? Queremos, pues, saber cómo se refiere la esencia á la forma, el *qué* al *como*. Sobre esto hallamos inmediatamente, que yo soy precisamente el que me pongo y que yo pongo precisamente mi esencia, de manera que la esencia es la que se pone y la posición es tal posición de la esencia y no otra cosa, cayendo la esencia toda en la forma ó la posición y sujetándose la forma toda á la esencia. En consecuencia, pensamos que el ser mismo es el que se pone, y que el poner y la posición es la posición del ser y no de otra cosa. Y, así como en las formas gramaticales que expresan los conceptos absolutos, el *que* corresponde á la esencia pura, y el *como* corresponde á la forma ó la posición, así el *segun-que* ó el *como-que* corresponde al concepto percibido aquí de la existencia, esto es, la forma de la esencia y la esencia bajo la forma. Observando atentamente el lenguaje, hallamos que esta percepción de la esencia bajo la forma es presentida y apreciada por la palabra: *existencia*—*la existencia*, y en juicio analítico: *Yo existo*. De modo, que este juicio: *Yo existo*—contiene la percepción siguiente: Yo soy lo que soy poniéndome, y Yo pongo mi esencia. Esta esencia de la modalidad ó la *existencia* debe ser declarada en su lugar, como las dos precedentes (1).

(1) La palabra existencia—*yo existo*—tiene en el uso comun un

Estas son, pues, las primeras esencias bajo que me conozco yo (la realidad — la formalidad — la modalidad = la esencia — la posición — la existencia) y son las fundamentales de los juicios primeros analíticos : Yo soy — Yo me pongo — Yo existo. — Pero, en las lecciones precedentes hemos conocido esencias segundas que debemos reunir aquí bajo las fundamentales, para continuar la resolución de la cuestión presente : *como que me conozco y me pienso yo.*

Primeramente, hemos percibido la propiedad del mudar : *Yo mudo en el tiempo*, — habiendo hallado que yo me determino cada vez de un estado propio y último á otro estado asimismo propio y último, sin principio ni fin del mudar. Acerca de esta propiedad observamos entonces, que yo no mudo como yo mismo y el fundamento

sentido muy limitado é incompleto, entendida por la existencia sencilla en este espacio y lugar y forma individual. Pero en muchos sentidos superiores — *la existencia de Dios* — se presiente que esta palabra encierra un concepto fundamental y categórico cuya definición es inexcusable en la ciencia. Nosotros no hallamos otros conceptos elementales superiores en que pueda resolverse este de la existencia, y por los que se defina en cuanto cabe en conceptos categóricos, que los de la esencia y la forma relativamente una á otra, esto es, la esencia según la forma, la forma bajo la esencia, y pudiéramos citar muchas frases y modismos del lenguaje que encierran tácitamente esta resolución del concepto : Existencia — en los dos conceptos elementales dichos. Esto no es una teoría, es una pura percepción racional, que cada uno puede verificar en sí al darse cuenta de lo que dice. Que la existencia tiene un sentido mas compuesto, mas determinado, y si cabe decir, histórico, que los de esencia pura y forma pura, lo entiende fácilmente el observador atento. Pero importa mucho considerar bien, que el concepto categórico de existencia no contiene mas ni otra cosa ni fuera que los elementales de esencia y forma en relacion.

de mis estados, antes quedo yo el mismo y siempre determinable para mudar de un estado á otro en infinita sucesion. Además, yo me distingo en tanto que soy el fundamento comun de mis estados temporales, de mí mismo en tanto que soy el fundamento próximo y último de cada estado y mudanza en mí, esto es, Yo como la potencia comun de mis estados, me distingo de mí como la actividad y la eficacia de mi último y cada actual estado. Observamos además, que yo me distingo en tanto que soy permanente, eterno, sobre mi sucesion temporal, de mí en tanto que soy temporal, mudable, esto es, de mí uno y todo á mi este tal y determinado individuo, sabiéndome yo cada vez de lo posible de que carezco y que debo realizar en mí en razon de bueno, en forma de ley, con fin mientras vivo.

Ultimamente observamos, que yo mismo, como el fundamento permanente de mis estados, me refiero á mí otra vez como el fundamento temporal y último de cada estado en tanto que yo hago lo temporal y actual segun lo eterno, el hecho segun la idea bajo razon de bien; y de otro lado la idea misma como lo comun posible la reduzco al hecho, la posibilidad la reduzco á efectividad. Y en esta relacion y determinacion mia debajo de mí como el sujeto hallamos la percepcion de la vida y juicio analítico : *Yo vivo*— esto es, yo existo en cuanto pongo mi esencia y soy mi forma, realizándome cada vez y de acto á acto como de fundador á fundado, de causa á efecto.

Aquí hallamos, que yo efectúo mi posibilidad, ó yo pongo mi esencia bajo variedad de modos, esto es, *Yo existo* de varios modos. Porque, en primer lugar, yo me pongo absolutamente yo sobre todo modo particular en la

percepcion pura *Yo*; sabiéndome siempre como poniendo mi ser y determinándome segun soy, y este es el sentido del juicio categórico: *Yo existo* como yo mismo ó de un único modo, con una única existencia. Expresamos, pues, en este juicio nuestra existencia por todo el concepto de existir.

Pero, bajo nuestra existencia una y toda distinguimos en nosotros cuatro determinadas existencias ó modalidades, segun las que yo pongo mi esencia. En primer lugar: Yo debajo de mí y por oposicion á mis estados mudables de uno en otro me hallo el primer existente, esto es, Yo existo originalmente, primordialmente antes y sobre toda particular existencia mia, ó de este modo: Yo me conozco como el original y primordial antes de conocerme en mi eterna existencia opuestamente á mi temporal existencia, y yo hallo mi existencia primordial (mi originalidad) antes y sobre mi eternidad opuestamente á mi efectividad. Esta percepcion de nuestra existencia original la tenemos cuando nos conocemos como *persona libre y moral*, en cuanto yo consulto y delibero qué idea debó realizar en cada caso en vista de las circunstancias, y de qué modo debo realizarla hasta reducirla de posible á efectiva, de idea á hecho.—En todo esto me conozco yo y obro igualmente sobre mi potencia y mi actividad, sobre mi idea eterna y mi hecho temporal por toda mi vida, y para esto tengo yo una modalidad adecuada—mi existencia una y superior á las existencias ó modalidades relativas opuestas: como potencial y como efectivo. Yo, pues, percibiéndome como persona moral, rigiendo mi libertad me conozco en esta modalidad que ahora percibimos. La personalidad moral es un ejemplo de mi existencia original *superior* bajo

mi existencia absoluta.—Yo existo y sobre-existo : Yo soy y puedo hacerme superior á todo lo particular determinado en mí.

Pero yo hallo tambien en la percepcion : *Yo*, que existo permanentemente, eternamente, en tanto que yo *puedo*, esto es, en tanto que yo soy el sujeto y el fundamento permanente de mi sucesion temporal, concibiendo en idea lo posible que debo realizar como lo bueno en tiempo y acto. Pues en esta potencia de concebir y de efectuar el bien existo yo en modo eterno; pero no existo en modo temporal, puesto que yo me sé siempre en potencia de realizar mi hecho antes de realizarlo en efecto, y para realizarlo como efecto mio; luego yo me sé de mi existencia eterna en oposicion á mi existencia temporal — ahora ó luego — puesto que yo concibo siempre y cada vez mi idea como lo que resta por hacer, lo que ahora falta en mi tiempo y que exijo de mí como debido. Esta percepcion de la existencia eterna la expresamos en el juicio analítico: Yo soy permanente — Yo fundo permanentemente mis estados temporales — Yo *puedo*.

Pero opuestamente á la existencia eterna percibo yo en cada acto y estado mi existencia temporal, mi efectividad (mi actualidad) en infinita determinacion cada vez y en la cual yo mudo continuamente, pasando de ser efectivo en un estado último y único á efectuarme en el siguiente y el otro: de manera que mi existencia individual es nueva y otra cada vez. Esta modalidad individual mia es la que entiende el sentido comun cuando habla de existencia (1).

(1) Supone un análisis incompleto, formalmente falso, y ocasionado á graves errores en todos los sistemas de Filosofia, el admitir que

La eterna existencia y la temporal se hallan una con otra en relacion, miran la una á la otra, puesto que lo que yo efectúo temporalmente es aquello mismo que yo puedo y concibo eternamente, y yo existo concibiendo y pudiendo lo que llegaré á hacer en algun tiempo; y así mismo observo, que todo la individual efectuado en mi vida lo sujeto á la idea bajo que lo hago (en el juicio práctico de conciencia) y del lado de la idea exijo de mí reducirla á hecho, segun la concibo. Nos sabemos pues aquí de una existencia ó modalidad temporal y eterna á la vez, que podemos expresar en estos juicios analíticos: *Yo efectúo mi idea y yo juzgo mis hechos*, porque á la posibilidad que yo concibo se junta inmediatamente é imperativamente la

yo concibo ideas generales por oposicion á sentir ó percibir estados ó hechos ú objetos individuales, sin reconocer el supuesto de esta facultad de concepcion general, ideal, eterna, á saber, que en cuanto á esta facultad y para ella debo yo ser sujeto capaz de tal facultad en una existencia conforme á ella, esto es, eterna. Y si esta existencia ó modalidad eterna de mi ser es reconocida, y se reconoce tambien mi existencia ó modalidad temporal bajo la induccion análoga de que yo siento y percibo, se reconoce juntamente que ambas modalidades ó existencias en mí se oponen, segun su concepto respectivo, hemos de pensar bajo la unidad de mi ser como sujeto uno de mis propiedades, que yo refiriendo en mi vida una existencia á otra, puesto que sujeto mis hechos temporales á ideas eternas, supongo en mí en esta facultad de referir uno á otro ambos modos existenciales opuestos, un modo de existencia superior á mi existencia eterna y la temporal, en su relativa oposicion. Y sobre todas estas diferencias y relaciones de modos existenciales en mí, supongo yo y me reconozco existiendo de un modo, como yo soy uno, de una esencia y de una forma. Son manifiestas las consecuencias de estas percepciones analíticas, tanto para el juicio de los sistemas filosóficos como para la vida.

exigencia de hacerla efectiva; y al hecho que yo hago acompañar el juicio teórico sobre el hecho según la ley ó la idea del mismo.

Esta cuarta modalidad ó cuarto modo de existencia eterna-temporal, lo expresamos en el lenguaje con la palabra continuidad — *la continuidad, la vida continua*. Observando el sentido de las palabras continuar y continuidad, hallamos que se compone á la vez del sentido de lo eterno y lo temporal, y si prescindimos de algunos de ellos, la idea de la continuidad no tiene sentido. Hallamos, pues, que bajo la existencia, esto es, la esencia puesta y la posición de la esencia, se contienen cuatro modos de existencia ó modalidades.

Existencia una y toda — absolutamente hablando — Yo existo como yo soy.

Existencia superior — originalidad — sobre los diferentes modos de existencia.

Existencia eterna — Potencia — en la cual yo concibo ideas eternas.

Existencia temporal — Efectividad — en cuanto yo percibo y siento y obro en hecho individual y actual.

Existencia eterna-temporal = continuidad — en cuanto yo realizo mis ideas ó juzgo mis hechos propios.

Es de suma importancia distinguir estas modalidades ó existencias y luego referirlas entre sí orgánicamente bajo la percepción absoluta: Yo existo como yo soy. — Para esto conviene determinar el sentido de la palabra efectividad, que en el lenguaje común y hasta hoy en el científico no tiene sentido preciso. Entendemos por *efectividad* y efectivo solo la existencia en el tiempo último, la actualidad, y con este sentido se dice *efectivo* y también

real y efectivo lo que y en tanto que resulta en último acto obrante ú obrado, causante ó causado, en una palabra, lo que sucede en el tiempo. Así que, sea lo puro efectivo bueno ó no bueno, conforme ó no con su idea, se llama sin embargo efectivo porque tiene temporal existencia, ahora en el *último momento*, y en esta limitacion hablamos de efectivo bien-hecho ó efectivo mal-hecho y efectiva belleza ó efectiva fealdad, efectiva verdad ó efectiva falsedad, no como si lo malo, lo feo, lo falso fuera esencial positivo ó como si existiera absolutamente ú original ó eternamente segun los modos hallados, sino puramente porque se realiza en la última actualidad y en lo tanto tiene una existencia individual, actual.

Entendiendo, pues, por efectividad la existencia en el tiempo, el último resultado de la última causa, hallamos en esta modalidad las siguientes notas distintivas. Primera: la efectividad supone é induce sobre sí una eficacia, esto es, una causa próxima y última aplicada á que resulte hecho lo factible entonces, esto es, una causa en el tiempo ó una actividad; la actividad supone sobre sí y para sí una potencia y poder de la accion, una causa permanente de una sucesion de acciones en el tiempo, y la potencia asimismo supone una esencia y un ser de tal poder, el sujeto que puede y que hace —el autor y el actor— el cual ser se pone segun todos estos estados de uno en otro hasta su último resultado. Aplicando esto á mí, hallo que yo me efectúo, esto es, resulto efectivo, en tanto que me aplico á producirme en último efecto y yo hago en tanto que yo puedo, en tanto que me sujeto á mí mismo, en tanto que soy.

En segundo lugar, la efectividad dice solo un particular

modo de la existencia, la existencia individual, concreta; pero no dice la existencia misma en todo su concepto; es únicamente la existencia en y bajo la última determinación de existir ó en el último estado de existir, y lo efectivo asimismo es lo último existente después y bajo todos los modos de existir. Hallo yo, pues, en mí, que yo soy efectivo en el tiempo y cada vez, pero yo sé que existo fuera y sobre la hora presente, que existo antes y después de esta actualidad en eterna determinabilidad á efectuarme después de esta hora y la otra, ó como hemos dicho que existo también eternamente (1). Y sobre esto todavía hallo, que existo como fundando mi existencia eterna en su oposición á mi existencia efectiva y de una en otra y siendo el sujeto primero sobre una y otra. Y de esta mi existencia superior sobre la eterna opuesta á la efectiva tengo percepción distinta y la expreso en el lenguaje. Y tanto mi eternidad como mi efectividad en su oposición y composición las recibo yo bajo mi originalidad, y sobre todas estas modalidades y sin dividirme en ellas ni resolverme en ellas, yo existo como yo uno mismo, todo con mí una misma, toda existencia.

(1) Hé aquí los dos hombres (las dos existencias) que luchan en mí y en cuya composición y armonía consiste el arte de la vida. El hombre ideal, eterno, siempre posible y determinable, y el hombre individual último—el efectivo.—La existencia ideal, cuando no es referida con arte de vida á la individual puede bien como *existencia* que es, oponerse á la efectividad, olvidarla, no cultivarla, matarla. Y lo mismo por su parte la existencia individual puede oponerse á la ideal y causar una desarmonía efectiva, porque ambas son existencias. Y esta oposición se realiza y puede armonizarse bajo la superior existencia mia como Yo mismo.

En tercer lugar, la efectividad es pensada juntamente como mudable en el tiempo, esto es, pensamos que pasa continuamente de un actual estado á uno ulterior, que puede determinarse en nuevo efecto sobre cada último efecto, porque lo esencial como lo posible y en cada tiempo lo factible escada vez solo parcial, carente, incompleto; en cada presente de la sucesion falta algo por realizar del mismo género que lo realizado y tan posible como ello. Así, el concepto de la efectividad contiene en sí solo el presente y el pasado, y en cuanto á lo futuro factible es desde lo efectivo presente puramente posible en el tiempo. Aquí hallamos el concepto del tiempo futuro y de la posibilidad en el tiempo (el porvenir) esto es, lo que en la existencia resta después de lo pasado y lo presente : la *existencia excepto la efectividad*. — Así lo hallo yo bajo el juicio analítico *Yo existo*, porque mi esencia como mi posibilidad (mi idea) es en cada actualidad solo en parte realizada; no se agota ni se cierra en cada último estado, antes bien á medida que el tiempo trae otro y nuevo momento corriente (otro y nuevo presente) va entrando en mi efectividad bajo *mi actividad* una parte de mi eternidad, esto es, una parte de mi posibilidad pendiente y ahora factible.

Tiene, pues, en cuarto lugar, un sentido enteramente distinto la pregunta : ¿Existe esto ó aquello? ¿Existo yo? cuando se entiende de la existencia absoluta, que cuando se entiende solo de la efectividad, esto es, la existencia en el último tiempo y el presente. Así, por ejemplo, yo hallo bajo la percepcion *Yo que yo existo* absolutamente como yo soy, y bajo esta razon me determino á obrar de hecho á hecho en el tiempo, y en lo tanto tengo yo tambien exis-

tencia efectiva actual debajo de mi existencia absoluta. Así, mi efectividad se contiene en mi existencia, pero esta no se absorbe en aquella ni se agota por ella, quedando sobre cada efectividad una infinita posibilidad para existir efectivamente.

Bajo las esencias aquí halladas en la esencia, la posición y la existencia (la Realidad—la Formalidad—la Modalidad) hemos observado en el análisis precedente nuestra propiedad determinada del fundamento y de la causa: *Yo fundo mi sucesión temporal y mis estados hasta el último efecto.*—Esta propiedad del fundamento y la causa entra en el organismo de la esencia bajo que ó como que me conozco Yo. —La esencia del fundamento y la causa ha sido declarada arriba lo bastante.

En este lugar conocemos otra esencia no observada antes, pero que distinguimos ahora bajo la propiedad del fundamento. Esta esencia es la de la *semejanza*, semejanza de mí en particular conmigo como todo, esto es, la igualdad con que yo soy de mi adentro todo lo particular que soy, pudiendo decir en juicio analítico: Yo me asemejo á mí—Yo soy mi semejante. La percepción de la semejanza se contiene bajo la percepción del fundamento, porque siendo el fundamento como causa la determinación de lo fundado conforme al fundante, luego conforma lo fundado con el fundamento, esto es, se asemeja al fundamento; de modo que en cuanto al puro ser y, prescindiendo del límite, es de un ser con su fundamento. Conociéndome pues yo como fundando de mí hácia dentro todo lo determinado que soy, reconozco aquí mi igualdad interior, según la cual soy yo igualmente todas mis determinaciones é individuaciones, mudándolas, determinándolas según yo

mismo : Yo me igualo conmigo. — Y, puesto que yo me conozco de todos lados finito, limitado dentro y fuera y reconozco por tanto de mí afuera sér y séres que yo no soy ni contengo, pero iguales conmigo — otros espíritus racionales, la naturaleza mi opuesta — luego me conozco también semejante hácia afuera, esto es, también con exterior semejanza. : Contra-semejanza.

Con lo dicho hasta aquí hemos contestado la primera parte de la cuestion : ¿Cómo que conozco yo mi objeto?; á saber : ¿Cómo que me conozco y pienso yo? Yo me conozco, hemos dicho :

En realidad : Como esencial, uno, propio, todo, unido; el primero en mí.

En formalidad : Como puesto; como relativo á mí, como contenido en mí; como compuesto, como formalmente primero en mí.

En modalidad : Como existente, como original, como eterno, como temporal, como continuo.

Como fundamento dentro de mí; como semejante hácia dentro y hácia fuera (intra y extra-semejante).

Pero la cuestion total presente es (puesto que estamos analizando nuestro conocer) : ¿Cómo qué, ó bajo qué cualidad conozco yo mi objeto? Para contestar á esto en otros objetos que yo mismo, debemos determinar las esencias totales y comunes que distinguimos en todo objeto antes de la variedad ó particularidad de conocimiento del mismo.

Sea por ejemplo que conozcamos séres finitos de la naturaleza, animales, plantas, piedras, tierras, soles, reduciéndolos á la razon comun de objeto, los conocemos

todos bajo las mismas esencias bajo que hemos conocido el Yo. Yo considero por ejemplo : mi conocimiento de un grano de arena. Por imperfectamente que conozca yo este objeto, lo considero sin embargo como sér tal y sujeto de sus propiedades, cuando lo llamo con artículo : *el* grano de arena. Además, lo conozco como siendo lo determinado que es, ó que es como esencial lo que es, y en razon de tal tiene esta ó aquella propiedad, bajo este juicio categórico — el grano tal y cual es — el grano es todas sus propiedades. Luego conozco que es lo que es como uno, en unidad, *un* grano de arena — y siendo uno y único, es el propio el mismo que es; lo conozco luego como que es por sí y contiene su propiedad, esto es, que es mismamente el que es, el mismo grano. Además, siendo uno y opuestamente á ser el mismo lo conozco como todo el que es, todo tal grano á distincion de ser el propio tal, el mismo, debajo de ser uno. Y reuniendo los términos contrarios bajo la unidad, conozco y digo el grano es enteramente el mismo y tambien propiamente todo y otra vez lo conozco y llamo uno y el mismo grano, esto es, lo conozco en su union esencial bajo su unidad y sobre la contrariedad de ser propio á ser todo. Y estos conocimientos los formo y expreso antes de conocer lo particular que el grano de arena pueda ser en la naturaleza como cuerpo físico. Y sobre la contrariedad y la union conozco este grano todavía como uno antes de la distincion de ser de propio á ser del todo lo que es; de manera que puedo decir categóricamente — el grano es uno y el primero tal sobre todo lo segundo que él mismo sea, sobre todas sus *segundas* propiedades.

Después de pensarlo como *realmente tal*, lo debo pen-

sar como *formalmente tal*, en su formalidad de grano conociéndolo lo primero como puesto, en su posicion, como base formal de todo lo que es, ó que es *formalmente* un grano, este que tengo delante. — Y debajo de ser puesto, lo conozco puesto de un modo y únicamente, esto es, lo conozco formalmente uno y un número. Además, mientras lo conozco como tal lo refiero á él mismo como relativo consigo, apropiándose sus propiedades, haciendo hábito de ellas; por ejemplo, cuando lo conozco como un cuerpo tenaz, duro, ó resistente al tacto, lo considero entonces bajo esta categoria de referirse á sí y recogerse en sí endureciéndose y concretándose al golpe extraño. Y como relativo tambien hácia afuera lo conozco, por ejemplo: hácia mí cuando lo aprieto con la mano, no cediendo sino sosteniendo su lugar y oponiéndoseme. Pero al mismo tiempo y por oposicion á referirse á sí lo conozco como conteniéndose todo ensí, abrazándose consigo como total y entero grano de arena, pudiendo decir categóricamente — este grano es un *contenido* de arena — tan absolutamente y sobre toda ulterior distincion como pienso y digo: el referido tal grano, el de que hablamos. Además, lo conozco refiriéndose formalmente á su contenido y conteniendo sus propiedades, esto es, como componiéndose y el compuesto de su oposicion interior, siendo el contenido de sí mismo y refiriéndose á todo su contenido; *este grano se compone de sus propiedades*. — Y otra vez como uno y uniforme antes de su distincion formal (individualidad numérica) es rigurosamente uno sobre ser vario y distinto, esto es, el primero sobre todo lo segundo que es.

Por último, así como pienso yo qué es lo que es y se pone tal, pienso que se pone *positivamente*, *afirma-*

tivamente, afirmando su ser y propiedad bajo el juicio categórico—este grano es positivamente sus propiedades, esta ó aquella y todas juntas. Y, siendo como es finito en sus límites en este cerrado lugar entre infinitos granos y lugares semejantes, lo conozco subordinadamente como afectado de negacion, siendo en parte negativo, porque por lo mismo que es el propio que es, no es todas las infinitas arenas que yo pienso y todos los infinitos seres que no son este. Luego después y debajo de ser positivo se pone también negativo, esto es, falto de ser, aun en su género de grano ó arena. Pero sobre esta negacion y sin embargo de ella, hallo yo que el grano se extiende en semejanza y comparacion hácia fuera de grado en grado con otros granos; por ejemplo: en la dureza, en la composicion de materia, y como ser en general con otros seres: por ejemplo: en el lugar, en el espacio, en el grandor. Luego yo lo conozco bajo su negacion y limitacion como semejante hácia dentro y semejante también hácia fuera.

Ultimamente, conozco el grano de arena antes de todo lo particular en él como existiendo y existente—*una existencia de grano*, poniendo su esencia, y siendo su forma, y luego en razon de existencia y existente lo conozco, segun todos los modos contenidos de la existencia (las modalidades) como un *ejemplar* (original) de su género, y debajo de original lo conozco como comun ó colectivo existente con todos, entre todos los granos de arena, formando *coleccion* con todos—, y por oposicion á ser colectivo lo conozco como este singular efectivo grano, este individual grano en su lugar, excepto los demás granos de las arenas del mar. De suerte, que yo conozco este grano en su

última efectividad é individualidad, pero sobre efectivo individual existe tambien en colectivo y coleccion con los de su género, y entra en clase con ellos recibiendo en sí las comunes propiedades de la arena — la dureza, la ligereza, la angularidad..... Y en este sentido decimos del grano que vive en su género que contiene, por ejemplo, localidad, temporalidad, movilidad, que es continuo tal ó que continúa en sí la existencia de su género.

Además, conozco la arena como el fundamento hácia sí mismo de todo lo particular determinado que es, de sus propiedades, de su individualidad ahora aquí en este estado como sujeto y base de todas ellas. Y como fundamento de sus propiedades, funda igualmente esta ó la otra y todas, y en esta igualdad de fundar se asemeja de lo individual que es á lo general y todo que es, sostiene semejanza con todas sus particulares propiedades. Y como finito de todos lados deja tambien algo de ser que él no es en sus límites, y entonces lo conozco como semejante hácia fuera y comparable con su género con otros y otros granos de arena inmediatos y con todos los finitos seres que deja de ser en sus límites. Pues estas son las esencias bajo que me conozco y pienso yo, como hemos visto.

O bien, cuando considero la naturaleza como *objeto* del conocimiento, la conozco antes de toda particularidad (categóricamente) bajo las mismas esencias fundamentales bajo que conozco el grano de arena y yo mismo. La naturaleza la conozco como la naturaleza tal — *el ser* de la naturaleza — y como la naturalidad absoluta, y en razon de natural y determinadamente como *una* naturaleza — la unidad de la naturaleza — y bajo su unidad la conozco como la *misma* naturaleza, contrariamente á ser *toda* y la

total naturaleza, y otra vez en reunion como enteramente la misma y mismamente toda la naturaleza, esto es, como la unida naturaleza ó la union de la naturaleza. Y en razon de una y de esencial la conozco como puramente una antes de la distincion y dualidad de ser la misma contra ser toda, esto es, la conozco como una y la primera naturaleza, ó segun el lenguaje comun: la naturaleza primera — la naturaleza fundamental. Y, bajo la razon del como y la forma conozco la naturaleza lo primero como formalmente tal — la forma de la naturaleza = ó con mas precision como *naturalmente* puesta y luego — como puesta de un modo, uniformemente (la única naturaleza). Y debajo de ser formalmente una, la conozco distintamente como relativa á sí misma, á su naturalidad y del opuesto lado como contenida en sí, siendo como un *contenido* natural todo lo que es, todas sus propiedades y procesos y séres (el género, la esfera de la naturaleza). Y sobre esta oposicion de la relativa con la contenida naturaleza, la conozco como refiriendo á sí todo su contenido é igualmente como conteniendo todas sus relaciones, ó lo que es lo mismo, como la naturaleza interiormente compuesta. Por último, bajo la tercera razon de la esencia en la forma, donde vimos que la esencia misma es la que se pone y que la posicion es tal posicion de la esencia, la *existencia*, conocemos la naturaleza como la existencia natural absoluta, absolutamente existiendo, y como la primera, la original existencia natural, y bajo original, permanente (leyes naturales), y al opuesto de permanente como individual, efectiva (historia natural); y juntando ambas existencias la conozco como continúa y con existencia continúa, esto es, viva; la vida continúa de la naturaleza (la

naturaleza viviente). De manera, que hallamos aquí en la anticipacion racional las mismas esencias primeras bajo el ser que hemos verificado en los dos ejemplos anteriores y antes de lo particular de cada objeto conocido, la naturaleza ó el Yo. Solo hay entre el Yo y la naturaleza esta diferencia : Yo soy Yo mismo y en mi testimonio hallo las esencias antedichas con verdad inmediata, *tan cierto como Yo*. Mas tocante al grano de arena ó á la infinita naturaleza, conozco ciertamente estos objetos bajo los conceptos comunes dichos, y los supongo y aplico para todo conocimiento particular de la naturaleza. Pero si tal naturaleza es objetiva y real fuera de mí y de mi conocimiento, como yo la pienso, es la cuestion frecuentemente tocada y no resuelta.

Además, habiendo conocido guiados por la pregunta del fundamento este objeto :—el Ser infinito absoluto— como el que es absolutamente propio y contenido de sér, que nada esencial deja fuera de sí que él no lo sea, nace aquí la pregunta : ¿Cómo qué conozco yo este ser que digo? y esta pregunta es capital. Yo hallo, pues, aquí las mismas esencias que he conocido en el Yo, y en la naturaleza; porque yo conozco el ser como real—*el ser*—la cosa; y en razon del ser lo conozco como *esencial*—es lo que es—y bajo esencial lo conozco como *uno*—y siendo uno lo conozco distintamente como *el mismo*, idéntico á sí mismo, por oposicion á ser *todo* y de todo en todo el que es, y otra vez lo conozco como enteramente el mismo y mismamente todo el ser, esto es, como el *unido* y la union infinita de ser propio contra ser todo, y antes de esta oposicion y bajo la unidad conozco el ser como rigurosamente uno sobre la dualidad, esto es, como

uno y el primero—el principio. En este lugar hallamos el sentido de la palabra Infinito, Absoluto, puesto que el infinito significa el *todo*, el enteramente todo, que nada deja fuera de sí que él no sea y que es—*por contenido*—todo lo que és; y por absoluto entendemos el mismo infinito en cuanto es por esencial y de suyo, no por otro ni por relacion á otro lo que es. Y lo llamamos absoluto, porque absuelve y resuelve en sí toda relacion y opbscion, toda condicion, siendo en razon de propio todo lo que es. Tambien conocemos el ser como el primero ó la prioridad infinita, porque siendo uno y esencial es uno otra vez antes de ser contrario, y en esta relacion lo llamamos uno y el primero—el principio—segun el sentido de las palabras. Bajo la pregunta del cómo ó de la forma, conocemos el Infinito como formalmente puesto y como formalmente uno, ó puesto de una forma, la uniformidad infinita. Y debajo de ser formalmente uno lo conocemos como relativo á sí mismo, refiriendo á sí todo lo que es en forma de absoluta propiedad, y opuestamente á esta forma lo conocemos como el contenido absoluto, y en la forma de union, como la union infinita, en cuanto él mismo por esencial, y puesto contiene todas sus relaciones y refiere á sí todo su contenido, esto es, segun el sentido de las palabras, es el unido (compuesto) infinito bajo su formal unidad antes de ser distinto y dos—el número uno, antes del número dos.—Y todas sus propiedades y sus formas las es el Infinito *positivamente*, en forma afirmativa, esto es, el infinito se afirma infinitamente en forma de *sí* absoluto. Y en la pregunta de la esencia en la posicion y la posicion de la esencia, que expresamos con la palabra *existencia*, conocemos que el Sér pone infinitamente su esencia é

igualmente que es infinitamente su forma, ó que es la existencia infinita (la infinidad de la existencia) y en todas las demás propiedades de : existencia original (el original infinito)—el eterno infinito—(la eternidad)—el efectivo infinito—la infinita efectividad—y el continuo infinito—la infinita continuidad (la vida infinita). Por último, conocemos el infinito como el fundamento y el infinitamente semejante consigo.

Pero los modos de la existencia no los conocemos como particulares en el infinito, como en el Yo los conocemos, sino en modo infinito, esto es, infinitamente existentes; porque, siendo el infinito el que nada deja fuera de sí que él no sea, sino que debajo de sí lo es todo, luego la existencia infinita ninguna existencia deja fuera de sí que ella no esencie y contenga en toda y plena existencia. — Así, cuando se pregunta sobre la existencia del infinito—Dios—se pregunta sobre la existencia en el puro y absoluto y primer concepto de tal, y en ella contenidamente se entienden las subordinadas particulares existencias que distinguimos—la originalidad—la eternidad—la efectividad—la continuidad;—pero no se pregunta desde luego en particular, por ejemplo, de la existencia temporal abstrayendo de la eterna, ó de esta abstrayendo de la existencia absoluta como en los seres finitos hacemos; porque con tal pregunta negamos el objeto mismo preguntado. Serian pues absurdas, esto es, irracionales (contradictorias) estas preguntas: ¿Existe efectivamente Dios? ó ¿existe eternamente? Porque la idea primera de existencia solo la tenemos y concebimos de Dios el real absoluto, y no abstractamente fuera ó sobre Dios, y esta existencia contiene todos los modos de existir (como una existencia contentiva, no exclusiva). Es

importante notar esta diferencia, porque de otro modo la pregunta, si nuestro conocimiento — el infinito — Dios — tiene valor objetivo no podría ser contestada, ni rectamente entendida, sino después de saber como qué conocemos nosotros este conocido y preguntado infinito.

Que nosotros conocemos el infinito como el fundamento y la causa, lo hemos visto arriba, y en la misma percepción del fundamento y del fundar conocemos el infinito como el semejante á sí mismo y la semejanza infinita, puesto que funda lo fundado conforme consigo. Conocemos, pues, que el infinito sostiene analogía interior infinita consigo, porque, siendo el único original, ejemplar, todo lo finito fundado lo funda á su semejanza. La razón de la causa y del causar consiste, según vimos, en que lo causado como el efecto es determinado conforme al causante, de modo que prescindiendo del límite son ambos de un ser; por esto el causante se parece, esto es, *aparece* con semejanza á sí mismo en el causado, siendo el causado el similar, y el causante el ejemplar. Pero el infinito no lo conocemos como semejante hácia fuera, en lo cual negaríamos nuestro mismo objeto, porque el infinito contiene hácia dentro infinitamente la semejanza y la idea de ella.

De lo dicho resulta, que conocemos el Infinito Absoluto bajo las mismas esencias, bajo que yo me conozco á mí, y bajo que conozco toda cosa finita; pero con la capital diferencia que estas esencias las conozco en el infinito como infinitas y como infinidades—totalidades;—pero en los seres finitos las conozco como finitas.

Las esencias aquí conocidas expresan pues las cualidades bajo que conocemos todo objeto como primeras antes

de toda propiedad segunda; ya conozcamos el infinito, esto es, el todo y enteramente todo, ya conozcamos el ser finito particular. Estas esencias expresan aquellos primeros supuestos que hemos traído á la percepcion *Yo* y que traemos racionalmente á todo conocimiento como leyes del pensar y conocer; son tambien las primeras anticipaciones que traemos á la experiencia y á los estados del sentido, y segun ellas determinamos y llevamos adelante el conocimiento experimental. Y, si al principio del análisis hallamos solo algunas de estas esencias sin órden cierto entre sí, ahora las conocemos en relacion ordenada y en su interior organismo segun todas son en la unidad de la esencia y en la esencia, y la esencia es del Ser.

El analítico puede y debe considerar en su enlace las razones absolutas ó esencias aquí halladas para confirmar el análisis científico y prepararse á la ciencia real.

De todo lo dicho se sigue, que cualquiera que sea el objeto de nuestro conocimiento, podemos continuar el conocimiento de este objeto bajo la ley de estas esencias primeras, y segun ellas determinarlo en el órden con que aquí las hemos desenvuelto bajo la percepcion *Yo*. Hemos hallado, pues, una ley y una legitimidad del conocer (un principio orgánico y sintético), bajo la cual debemos determinar todo conocimiento en forma de ciencia.

A esto añadimos una declaracion histórica sobre el desenvolvimiento de las esencias primeras ó categorías en la historia de la ciencia humana. Desde los primeros ensayos científicos se reconoció pronto, que importaba lo primero hallar las cualidades primeras bajo que conocemos todo objeto, las razones totales del conocimiento, segun las que podamos determinar nuestra ciencia de grado en grado,

preguntando , indagando. Por esto encontramos ya sobre este punto estudios sérios entre los filósofos de la India (en particular en el sistema Vedanta); después en la ciencia griega Pitágoras ensayó el primero formar una tabla de las esencias primeras. Aristóteles aspiró mas tarde al mismo fin, convencido acaso de que la posibilidad de formar una ciencia sistemática depende del conocimiento de las esencias fundamentales ó categorías. Aristóteles las llamó predicamentos ó predicados de la cosa, y se conserva un pequeño libro suyo con el título de: *Las categorías*, en el cual halla diez categorías ó esencias primeras. Las referiremos brevemente, dejando al lector compararlas con las que hemos hallado. Son las siguientes: — la esencia ó sustancia — la cualidad — la cantidad — la relacion — la accion — la pasion — el tiempo — el lugar — el estado — el hábito. Comparando estas categorías con las aquí halladas, vemos que las de Aristóteles no son completas ni orgánicas, que Aristóteles pone por esencias primeras muchas que son segundas y compuestas; por ejemplo, la accion — el lugar — el tiempo — el estado.

Modernamente Kant ha ensayado reducir á sistema las esencias primeras; pero Kant halló estas esencias, no mediante una indagacion analítica bajo un conocimiento inmediato, sino deducidas por abstraccion de los juicios comunes (la cópula del juicio — la razon del juicio). Bajo este procedimiento halló Kant cuatro categorías primeras — la cualidad — la cantidad — la relacion — la modalidad — (cuál — cuánto — cuyo — segun que — ó como que). Pone pues la cantidad (totalidad bajo límite; particularidad) en el primer lugar y bajo la cantidad distingue tres categorías segundas ó razones de juicios: la unidad, la

pluralidad ó la multiplicidad (la oposicion) y la totalidad (la composicion, la suma). Igualmente, bajo la cualidad distingue Kant tres categorías ó razones de juicios—la realidad, la negacion y la limitacion.—Bajo la relacion (la forma de la seidad) halla tres relaciones subordinadas con los nombres de sustancia y accidencia, causalidad y dependencia, y reciprocidad. Bajo la modalidad igualmente ó el segun-que pone Kant tres modos subordinados—la posibilidad é imposibilidad—la existencia ó no existencia—la necesidad y accidentalidad. Las categorías de la cantidad y la cualidad son apellidadas categorías matemáticas; la relacion y la modalidad, categorías dinámicas.

En esta tabla de las categorías falta unidad y carácter orgánico. En particular, Kant ha considerado la existencia imperfectamente, entendiendo solo la existencia temporal que hemos conocido en la *efectividad*. Kant discurre así: Por posible entendemos lo que es en general en el tiempo, sin determinar este ó aquel tiempo: lo existente es en un tiempo determinado y último—ahora—y lo necesario es lo que es en todos los tiempos. Pero nosotros hemos hallado que la existencia en el último tiempo—la *efectividad*—es una de las cuatro particulares existencias ó modos segun que el ser es formalmente tal, esto es, existe en la última existencia, la pura actualidad. Este concepto imperfecto de la existencia impide á Kant llegar al conocimiento del principio real, no sabiendo contestar á la pregunta: ¿Existe Dios, como yo pienso que existe? ¿Tiene mi pensamiento *Dios* verdad objetiva?

Por último, Kant mira las categorías solo como conceptos abstractos del entendimiento sobre juicios particulares llamados juicios de experiencia, sin darles valor

objetivo, sino en cuanto son confirmados en la experiencia y aplicables á ella. No tienen, pues, sus categorías valor absoluto, sino sujeto á la experiencia y al juicio experimental. Por esto dice Kant: Las categorías no son conceptos de la razón ó ideas, porque la idea es un concepto del entendimiento llevado á lo infinito. Así, significa para Kant, por ejemplo, la esencia del fundamento y la causa solo una relación finita, que el entendimiento concibe sobre juicios de experiencia, cuando abstrae de la individualidad del experimento, y luego lo aplica á la sucesión de unos hechos y experimentos tras otros en el tiempo. Pero cuando pensamos á Dios como causa, la causa infinita, extendemos sin *fundamento*, dice Kant, á lo infinito nuestro concepto abstracto de la causa. Al contrario de esto hemos hallado en el testimonio inmediato, que estos conceptos racionales los llevamos con nosotros como razones comunísimas y juntamente suposiciones bajo las que conocemos todo objeto, lo mismo cuando pensamos y conocemos: Yo ó cosa finita, que cuando pensamos y conocemos el Infinito: luego las hemos hallado como razones absolutas del espíritu —razones categóricas,— que después, á la verdad, aplicamos en juicio de experiencia al objeto finito. En resolución, las conocemos como razones absolutas antes y sobre todo particular conocimiento, no como abstracciones del entendimiento sobre juicios particulares de la experiencia.

XIX

PERCEPCION ANALÍTICA DEL CONOCER.—TERCERA CUESTION.—CÓMO CONOZCO YO.—FUENTES DEL CONOCIMIEN- TO.—CONOCIMIENTO SENSIBLE.

Question.—Distincion objetiva del conocimiento.—Fuente del conocimiento sensible, individual.—El conocimiento inteligible puro; ejemplos de este conocimiento.—Conocimiento inteligible—abstracto ó por notas comunes á la experiencia.—Conocimiento inteligible—ideal; ejemplos.—Pazon de nombre.—Conocimiento inmanente y transitivo.—Fuente del conocimiento sensible; el sentido; razon de nombre.—Conocimiento sensible exterior é interior.—Qué es lo inmediata y propiamente sentido; discusion.—Distincion del objeto sentido y del representado en la fantasia.—Diferentes esferas del conocimiento sensible; sensacion; representacion en perspectiva hácia afuera; relaciones sensibles.—Conocimiento sensible interior en la fantasia; propiedad de este conocimiento.—La fantasia es creadora, original.—Diferentes esferas del conocimiento interior en la fantasia; representacion sensible-corporal; en la vigilia, en el sueño: representacion sensible-intelectual; ejemplos.

Hemos contestado á la segunda cuestion sobre el conocer y el juicio contenido : *Yo conozco*, á saber; ¿cómo qué ó bajo qué cualidad conozco yo mi objeto?

La tercera pregunta propuesta arriba es: ¿Cómo conozco yo mi objeto? ¿Por qué fuente de conocimiento? Hagamos ante todo sobre esto una distincion capital, que hallamos ya en el conocimiento comun. Una parte de nuestro conocimiento mira á objetos enteramente determinados, individuales, esto es, sensibles; ya sean estos objetos seres determinados, *individuos*, ó sean esencias determinadas,

propiedades, por ejemplo, nuestro conocimiento de objetos naturales como tales ó bajo sus propiedades, en individualidad.

Si bajo esta distincion preguntamos, cómo conocemos el objeto enteramente determinado individual, formamos este conocimiento por el *sentido*; en parte por los sentidos del cuerpo segun el último estado de cada uno (la *sensacion*) cuando conocemos objetos de la naturaleza: en parte por el sentido interior del espíritu, cuando contemplamos nuestro mundo inmediato de la fantasía y las representaciones sensibles en este mundo interior. Por esto llamamos este conocer del objeto enteramente determinado, individual, *sentir*, y el conocimiento adquirido por esta fuente de conocimiento *sensacion*, y la fuente misma de este conocimiento la llamamos el sentido, la sensibilidad.

Pero el conocimiento sensible llena solo una parte de nuestro conocer, un aspecto de la realidad. Nosotros conocemos tambien objetos, que no caen bajo el sentido exterior ni el interior, ni son determinados, concretos en tiempo y lugar, sino que exceden de todo espacio y tiempo cerrado; y así los llamamos *comunes*, generales ó inteligibles por oposicion á los individuales, sensibles. Yo me conozco en la percepcion: *Yo* con un conocimiento puro, inteligible, eterno sobre todo conocimiento particular de mí; y mirando al conocimiento individual (representativo) que tengo de mí, me conozco cada vez no únicamente concreto individual en tiempo ó lugar, sino que me conozco tanto efectivo como posible y tanto mudable como permanente, y sobre esta oposicion de efectivo y posible me conozco como sujeto y fundamento de mis estados mudables y de cada uno. Pues este conocimiento puro y comun de mí, no

lo sacó yo de fuente sensible de conocer ni del sentido. Yo mismo no me oigo, ni me miro, ni me contemplo en la fantasía, sino solo veo ó contemplo cada vez esto ó aquello último mio, mi última efectividad en el tiempo, un estado individual mio. Igualmente, cuando yo conozco la naturaleza en su total concepto é idea, no tengo un conocimiento sensible de ella ni me la represento individualmente en el sentido, porque la percepción sensible contiene cada vez (en cada experimento) solo una parte limitada de la naturaleza, un individuo natural. Cuando yo, por ejemplo, formo el conocimiento — animal — sin individual determinación de este ó aquel animal, conozco solo lo comun natural del animal, la especie, el género en la naturaleza, no particularizando todavía á diferentes animales, este ó aquel, sino todos contenidos, todos inclusive. Es verdad, que luego puedo yo conocer y conozco en el sentido individuos animales en particular y concreto, ahora este, luego el otro; pero mi conocimiento puro total: —*el animal* — es un conocimiento inteligible general, que determino para significar este ó aquel individuo: animal — caballo; — y este conocimiento excede del sentido, el cual ofrece siempre un término último y singular, el único por aquella vez, y en su género.

Cuando yo conozco y digo: hombre — el hombre — puede este objeto no encerrar mas que lo comun observado en los hombres que yo trato, abstrayendo de lo particular de cada hombre, es decir, que el contenido de mi conocimiento *hombre* no exceda de la experiencia, juntando yo en él las notas comunes á una série de individuos humanos que he tratado; pero este conocimiento es ya inteligible, porque el solo pensamiento de que varios singula-

res convienen en notas comunes, es una anticipacion racional sobre el experimento sensible. Pero, cuando yo conozco el hombre en la idea y razon de humano, en su naturaleza, mirando, no á lo que este ú otros hombres son hoy, sino á lo que el hombre debe ser y puede ser humanamente, y bajo esta idea exijo que este individuo sea y obre segun tal máxima ó ley, ó juzgo que no obra conforme á su naturaleza, entonces mi conocimiento no es sensible ni abstraído del sensible ni coordinado con él, sino puro *ideal* opuesto al *sensible* y en cuanto refiero la idea al hecho, en el plan ó juicio de conducta, es compuesto, ideal-sensible, porque la idea y el ideal del hombre no cabe ni se sujeta á la experiencia histórica, antes bien segun la idea juzgo siempre la experiencia posterior individual de este ó aquel hombre, y por esto exijo que el hombre se eduque, esto es, que la idea humana entre en el hecho individual, que el hombre ideal se realice cada vez mas en el hombre histórico.

Distinguimos, pues, siempre y en cada caso estas dos esferas del conocimiento y su objeto, el sensible y el inteligible, como el opuesto al sensible, afirmando que el conocimiento sensible conoce lo último finito y singular (la pura efectividad histórica), pero el conocimiento inteligible conoce lo comun y eterno antes y sobre lo singular é individual.

De esta distincion, una vez conocida, resulta la cuestion de conocer perceptivamente tanto la esfera del conocimiento sensible como la del conocimiento inteligible, y luego referir la una esfera á la otra. Para prevenir toda confusion, expliquemos algunas palabras usuales. Muchos filósofos oponen directamente el conocimiento sensible al

conocimiento ideal y al conocimiento coordinado al sensible, ó el llamado abstracto por nocion comun. Pero, estos dos términos : conocimiento ideal y conocimiento abstracto ó por nocion, no dicen lo mismo. El conocimiento inteligible excede de la percepcion sensible experimental, ya sea este conocimiento coordinado al sensible (el conocimiento por notas comunes abstraídas — la nocion), ó ya sea un conocimiento sobre-sensible, esto es, ideal puro. Cuando yo, por ejemplo, conozco y digo — el animal — el hombre — no recibiendo en este enunciado mas que lo observado en mi experiencia de hombres ó animales, abstrayendo de los singulares y mirando solo á lo comun (como, por ejemplo, conoce el niño), es sin duda este conocimiento inteligible (mediante abstraccion), pero conocimiento sobre-sensible ó ideal no lo es todavía, porque su contenido no excede de los experimentados animales ó experimentados hombres en el trato diario, ni en este mi conocimiento simple fundo yo exigencia ó juicio sobre lo que deban ser los animales ú hombres que experimento. De que podemos vivir en este estado de conocimiento inteligible coordinado al sensible (abstracto) sin sabernos del conocimiento sobre-sensible ó ideal puro, es un ejemplo el niño y el hombre ó pueblo inculto, que no traen á su conciencia exigencias ó juicios prácticos sobre el hombre y vida individual. Por lo demás, el conocimiento inteligible abstracto coordinado al sensible, puede en sus limites extenderse, completarse, segun se extiende su base (el experimento) y los medios con que se forma : abstraccion — reunion — subsumcion.

Cuando por el contrario conozco yo el hombre segun su naturaleza en la humanidad, conozco entonces la idea

eterna y *comun* del hombre, pensando lo que el hombre es independiente de tiempo y lugar, y de aquí deduzco lo que en este lugar y tiempo y á este hombre le falta para ser conforme á su idea, para llenar su destino. Esta idea no la saco yo de la experiencia de los hombres en el trato diario, porque ninguna experiencia la contiene realizada; sino que la conozco en ella misma, en su concepto puro, en su necesidad racional sobre la experiencia social-histórica, y aun contra esta pensando en ella lo que el hombre histórico (la historia humana) debe ser, sin serlo todavía, ó siendo contra su idea eterna. En este conocimiento ideal puro me sobrepongo yo en mi pensamiento sobre el conocimiento sensible, sobre la pura experiencia, y á él sujeto yo todo lo particular humano que experimento (estados, costumbres, caracteres). Igualmente, la idea de la belleza —la belleza ideal— la conozco reflejando en ella misma, en la pura contemplacion del espíritu, y bajo la ley y necesidad de esta idea conozco yo y juzgo todo lo particular en mi experiencia artística con juicio de bello —el bello cuadro—la bella accion—el bello sentimiento, ó con juicio contrario sobre lo feo.

Todas las ideas son pues, en cuanto generales, eternas, conocimientos superiores al sentido, sobre-sensibles no únicamente fuera del sentido y coordinadas á él; conocen objetos (ideales) superiores al sensible. Igualmente, cuando yo conozco y digo: el Infinito Absoluto, este mi conocimiento es, por su contenido, inteligible y sobre-sensible, por cuanto el infinito no es representable individualmente por el sentido; no ha nacido pues en la percepcion histórica ni puede ser reducido á ella; es un conocimiento ideal puro.

Muchos filósofos, sin hacer la debida distincion, entienden por las palabras *sobre* y *supra* tanto y no mas que por las *fuera* y *extra*, y llaman el conocimiento y objeto inteligible desde luego sobre-sensible (ideal), fundándose solo en que está fuera de la sensacion, que excede de ella, y es formado por abstraccion sobre los singulares. Otros distinguen estos dos conocimientos, llamando al conocimiento sensible, conocimiento fisico, y al conocimiento inteligible (sin distinguir de puro abstracto, é ideal), conocimiento metafísico. Estos nombres son arbitrarios, porque aquí se entiende por fisico arbitrariamente el objeto en todos modos finito, particular, el sensible. Además, esta acepcion de fisico y metafísico tiene un fundamento histórico y externo en la filosofía de Aristóteles (porque la metafísica se trataba después de la fisica), no real ni científico. Tambien se expresa la oposicion del conocimiento sensible y el inteligible, con los nombres de conocimiento anterior y posterior—*à priori* y *à posteriori*; anterior, á saber, al experimento hecho en tiempo, y posterior, después del experimento: este nacido de fuente posterior y aquel nacido de fuente anterior al experimento. En el mismo sentido se dice que nosotros tenemos una potencia ó facultad superior, y una inferior de conocer. Se parte en esta distincion de suponer un conocimiento igualmente superior al sensible y al puro inteligible y en lo tanto, conocimiento ideal; y por lo menos es cierto, que no todo conocer inteligible es anterior á todo conocer sensible, ni toda inteleccion á toda sensacion; por ejemplo: el conocimiento formado por notas comunes abstraídas que el niño hace desde que reconoce los objetos ó los nombres de las cosas, no excede en su contenido del conocimiento sensible y aun este tiene sobre

aquel una plenitud de determinaciones, contiene una inagotable novedad de aspectos, mientras el conocimiento inteligible no contiene mas que nociones ó notas abstraídas de la percepcion (abstracciones—intelecciones puras), mas no las individualidades, las intuiciones, las percepciones.

Nace, pues, ésta distincion solo bimembre de un análisis imperfecto, que no distingue el conocimiento inteligible coordinado al sensible formado por pura abstraccion, del conocimiento sobre-sensible ó ideal.

Con esta division del conocimiento en anterior y posterior no se ha de confundir otra division del conocimiento en inmanente y transitivo (interior y exterior) esto es, conocimientos que terminan en el sujeto y conocimientos que pasan del sujeto afuera. Tanto los conocimientos sensibles (las percepciones) como los inteligibles (las intelecciones ó ideas) pueden ser inmanentes y transientes ó transitivos. Por ejemplo: el conocimiento Yo es conocimiento puro, esto es, inteligible (una inteleccion); pero es conocimiento inmanente en el conoecedor. — Mas el conocimiento — *tú* — aunque contiene tanto de objeto como el conocimiento Yo, y es asimismo conocimiento inteligible, es conocimiento transitivo, porque sale enteramente del conoecedor Yo. Igualmente, conociendo yo las representaciones sensibles en el mundo de la fantasía, tengo un conocimiento interior, y además conocimiento sensible: mas cuando conozco bajo la percepcion de los sentidos los cuerpos de la naturaleza ó de otros hombres y el mio en parte hácia fuera, tengo un conocimiento sensible y además transitivo. Pero, cuando recibo en mi fantasía la percepcion de los sentidos y me la represento en ella, ó cuando saco afuera é imprimo en la naturaleza (por obra del arte) mi idea é ideal de

la fantasía y reconozco en la naturaleza esta mi idea interior, tengo un conocimiento compuesto (inmanente-transitivo; interior-exterior), el cual puede comenzar desde fuera y de fuera adentro (la impresion) ó de dentro afuera (la expresion).

Consideremos primero el conocimiento sensible. Para esto hagamos una declaracion sobre el uso de hablar y la palabra *sentido*. Entendemos por sentido el medio de comunicacion individual de lo conocido con el conocedor, del objeto con el sujeto y recíprocamente. Así, en el conocimiento sensible transitivo llamamos sentidos las partes extremas de los nervios en el cuerpo, cuyos estados (en la comunicacion del cuerpo con la naturaleza) son inmediata é individualmente percibidos, esto es, sentidos por el espiritu y cuyo resultado para este son las sensaciones, el experimento puro; aunque por otra parte los sentidos en sí son órganos del cuerpo, y en el cuerpo de la naturaleza, y en lo tanto pueden ser medio de conocimiento de fuera adentro, y de dentro afuera. En este concepto de comunicador inmediato é individual se toma tambien la palabra sentido en el conocimiento interior en la fantasía — (la representacion, la Vision — á diferencia de la Percepcion) y sus estados (aprensiones, imaginaciones, apariciones) á diferencia de las sensaciones, y así hablamos de la fantasía, como de un sentido interior. Pero, en su total concepto, tiene la palabra sentido una significacion mas lata, á saber: la facultad de *interiorizar* en nosotros de cualquiera manera lo opuesto y objetivo, tomándolo en nosotros, recibéndolo de fuera adentro, haciéndolo de extraño propio — sintiéndolo — y á esto alude la palabra en su prefixo gramatical = En — In. — En esta significacion del sentido

decimos: N... es hombre de gran sentido, y en el lenguaje vulgar: N... es muy sentido, entendiendo por esto la facultad de enterarse con espera y medida de las cosas que percibe, de recibirlas en sí á medida que se le comunican, donde es visto que el sentido es á un tiempo actividad receptiva hácia dentro, mas no pura receptividad. En la misma lata significacion hablamos de un *sentido* para la verdad ó para la belleza y decimos: N... tiene un sentido, un gusto, por ejemplo, para la verdad, en cuanto recibe en sí y se deja imprimir de lo verdadero en las cosas ó lo bello. En estos casos no significa el sentido estrechamente el *Medio ó Mediador* de la comunicacion individual de dentro afuera, sino la receptividad con que lo exterior se nos hace interior y propio, sin excluir el conocimiento y objeto inteligible y el superior ideal, y así hablamos de un sentido comun, del sentido para lo bello, lo bueno, lo divino, suponiendo que podemos interiorizarnos de lo divino sintiéndolo, esto es, recibéndolo en nosotros. Pero, en este lugar no tomamos la palabra *sentido* en la significacion ámplia de la receptividad general del *Yo*, sino en la mas estrecha de la impresionabilidad o sensibilidad con que recibimos en la fantasía lo individual percibido en los sentidos del cuerpo, en el comercio con la naturaleza.

Después de esta explicacion, observemos la esfera del conocimiento sensible exterior, en la que conocemos el objeto en su última determinacion, bajo todos sus aspectos y modos finito, concreto, individual en los sentidos del cuerpo y sus estados propios—las *sensaciones*, y la esfera del conocimiento sensible interior en la fantasía, cuyos estados propios llamamos mejor *representaciones*, *imaginati-*

ciones. Sobre el conocimiento sensible exterior admitimos desde luego que el objeto sensible se une inmediatamente con nosotros en los sentidos, percibiéndolo, experimentándolo; que está objetivamente presente al espíritu en modo de vista *sensible*, *por vista de ojos*, como se dice. Pero, esta union del objeto sensible con nosotros no es union inmediata como se ha mostrado al principio; solo es inmediata mi union y comunicacion con mi cuerpo en sus sentidos y en los últimos estados sensibles, la última vista en el ojo, el último son en el oído, y así de los demás sentidos.

No repetimos aquí las observaciones hechas al principio sobre el conocimiento sensible exterior; basta resumir el resultado: Con inmediata, esto es, con individual percepcion el espíritu solo percibe los estados actuales de los sentidos (sensaciones); no percibe siquiera su cuerpo como el *asiento* y órgano exterior de los sentidos; tampoco percibe inmediatamente el sentido mismo como asiento y órgano de sus estados sensibles, sino solo percibe sintiéndola una parte extrema del sistema nervioso bajo el último estado de su sensibilidad, segun la cualidad de cada sentido. Así, no vemos en la mirada nuestro ojo como el órgano del cuerpo para sentir la luz y los colores, lo cual pide y supone una ciencia natural (la Optica), sino solo vemos una parte de nuestro ojo, el extremo nervioso extendido en forma de red en la retina. Y ni aun la retina misma como órgano de las impresiones luminosas la percibimos inmediatamente, sino solo una parte de la retina en cuanto y mientras está ahora iluminada y radiando, y en cuanto yo miro hácia aquella parte. El ojo mismo en su construccion natural puede percibirlo el espíritu en el me-

canismo exterior, cuando lo contempla en el espejo, en el cristal de la fuente ó en el ojo de otro hombre, y en los límites de esta percepcion puede conocerlo por ciencia natural; pero entonces la imagencita del ojo que tenemos delante es en su fundamento (en la sensacion) una parte de nuestro mismo ojo iluminado. Igualmente, yo percibo inmediatamente, escuchando, solo una parte de los nervios extendidos en el tímpano del oído, y aun esta parte solo mientras está herida y vibrando en la comunicacion del cuerpo con el objeto sonoro. Pero el tímpano mismo como el órgano natural de la sonoridad, ó la oreja como el mecanismo que encierra el tímpano, no los percibimos inmediatamente, como no percibimos otro cualquiera cuerpo exterior. De igual manera percibe inmediatamente el Espíritu solo una parte de los nervios extendidos en el aparato de la nariz ó la lengua mientras están impresionados á su manera, oliendo, gustando; pero no huele inmediatamente la nariz como órgano del cuerpo donde tienen asiento los olores ó la lengua como asiento de los sabores. Lo mismo decimos del tocar y los toques ya mas activos en los dedos, ya mas pasivos en la restante superficie del cuerpo: yo percibo inmediatamente, tocando, solo una parte del extremo nervioso de los dedos, mientras están tocados, ya contraidos y tenaces, ya blandos, ya ásperos y demás estados; pero el dedo mismo como el órgano del tacto en el cuerpo no lo conozco yo inmediatamente sino mediante una ciencia particular, la fisiología.— Estas percepciones de los estados de los sentidos tienen propiedad, subsisten como tales percepciones de estados propios sensibles en los sentidos y en el cuerpo, son puros experimentos naturales, y hasta por su lugar en el cuerpo

se experimenta cada una fuera de la otra en otro lugar y region, aunque la percepcion pura del espíritu nada tiene de extenso. Cómo nosotros sobre cada último experimento en el cuerpo recogemos las últimas sensaciones, las componemos y las recibimos en la fantasía, sujetándolas juntamente á anticipaciones mentales, por ejemplo: á la de relacion en el Espacio, queda explicado al principio del análisis.

Pero lo que aquí importa observar es: que el espíritu mientras está percibiendo inmediatamente, esto es, experimentando puras sensaciones, solo comunica con los sentidos en un último estado de ellos, hasta donde y mientras están impresionados, segun la cualidad natural de cada uno. Cuando reparamos atentamente este hecho, que en nuestro conocimiento sensible no comunicamos inmediatamente, sensiblemente, con el Mundo exterior, que ni siquiera comunicamos inmediatamente con nuestro cuerpo como un organismo objetivo en la naturaleza, sino con últimos y aislados estados de los sentidos en el cuerpo, nos asombramos de nosotros mismos, como si nos halláramos aislados en el Espacio y desasidos del Mundo, ó como si el suelo se hundiera, mientras en nuestro modo distraido de conocer creíamos estar inmediatamente unidos por el sentido con el Mundo y con la Naturaleza, y nuestros semejantes. Todo este Mundo alrededor nuestro parece desvanecerse ante nuestros ojos, cuando nos convencemos de que no vemos con vista inmediata este Mundo, ni sus objetos fuera de nosotros, sino solo nuestro ojo es lo que percibimos y dentro del cual estamos encerrados sintiendo, mirando, y cuyos estados recogidos en nuestra fantasía los referimos racionalmente á la naturaleza exterior.

Pero reparando en esta comunicacion con nuestros sentidos, observamos que los sentidos mismos son parte de nuestro cuerpo y nuestro cuerpo parte de toda la naturaleza, dentro de la cual está interiormente unido con los cuerpos semejantes — los hombres inmediatos — y los demas cuerpos naturales; que por lo tanto nuestros sentidos pueden bien ser tales sentidos de la Naturaleza hácia nosotros, como de nosotros para ella, y que en ellos podemos conocer con verdad esta misma Naturaleza, de manera que en la sensacion podemos mirar dentro de la Naturaleza con la misma verdad con que miramos nuestro cuerpo y los sentidos. Así, en el conocimiento sensible no es lo primero y principal este singular aislado cuerpo humano, ó el nuestro ó la casa de enfrente aquí ó mas aliá, sino el que por los sentidos comunicamos con la naturaleza, de la que son parte interior, y debajo de esto podemos recibir con verdad sensible todo lo natural dentro de la naturaleza tanto como nuestros sentidos. Esta consideracion nos afirma en la creencia que damos á nuestros sentidos, pero no por el modo simple inmediato con que creemos ver al hombre ó la casa de enfrente sino por un modo superior y racional, completando el estado del sentido con la fantasía y las deducciones de la razon, por ejemplo: la de que los sentidos son parte y órgano de nuestro cuerpo en la naturaleza, y en lo tanto son manifestacion de la Naturaleza en nosotros, y pueden revelarnos todo objeto singular dentro de ella.

Observando atentamente el conocimiento sensible exterior, hallamos que el sentido comunica desde luego y de plano con el mundo de la fantasía en cuanto, segun vimos arriba, la percepcion del sentido (la *Sensacion*) es inme-

diatamente recibida en la fantasía, allí la podemos evocar y contemplar cuando quiera con ocasion ó sin ella, en vigilia ó en sueño. Pero nunca confundimos en la vigilia la sensacion con la vision de la fantasía, ni el objeto del sentido exterior con el del sentido interior, aunque los referimos adecuadamente uno á otro y en la primera sensacion á lo menos, no formamos el uno sin el otro. Cuando yo, por ejemplo, estoy percibiendo en el sentido el hombre que tengo delante, para recoger y fijar sus señas, estoy al mismo tiempo ocupado en recibir y *dar cuerpo* en mi fantasía á las sensaciones aisladas de este hombre, la voz, el color, los perfiles del rostro, y para esto me detengo y fijo sobre él mis miradas, dejando impresionar mi fantasía de los estados de mis sentidos, hasta que me lo figuro como un cuerpo entero segun todas las dimensiones del espacio; y durante esta operacion interior no reparo siquiera que la sensacion en el ojo está mudando sin cesar con los movimientos del objeto y del ojo mismo, ya es mas grande, ya mas pequeña, mas clara ó mas oscura, ya se presenta de un frente, ya de otro; sino que todas las variaciones de la sensacion en el ojo las traslado sin mas á mi fantasía, mientras con la razon estoy refiriéndolas á su causa adecuada que yo visto de mi interior representacion, y que llamo el cuerpo de este hombre que tengo delante. Mas á pesar de esta correspondencia del mundo del sentido con el de la fantasía, nunca confundo yo mi figura y mi hombre representado con el hombre percibido en mi ojo, y puedo (por ejemplo: en el sueño) reproducir en mí el primero y creerlo tal entretanto (como lo recuerdo en la vigilia) sin que el segundo esté delante. Mientras tengo presente este hombre, sigo con la

fantasía el experimento del ojo como de los restantes sentidos, hasta que imprimo en mí, como suelo decir, la imagen del objeto haciéndola mía (*mediante la impresion de fuera á dentro*). Cuando cierro de pronto el ojo, puedo retener por algun momento con la fuerza de la fantasía la imagen del sentido, y aun puedo dar á esta imagen accion y movimiento. Puede tambien suceder que la imagen de la fantasía (*la vision*) sea para mí tan viva ó mas que el experimento en el ojo, pero siempre distinguimos en el conocimiento comun el Mundo de la fantasía del Mundo del sentido, la vision de la sensacion y de la impresion.

Resulta, pues, del análisis sobre el conocimiento sensible exterior lo siguiente: Que nosotros conocemos los estados de los sentidos como un mundo de propias sensaciones, opuesto como tal al mundo de la fantasía, estando presentes á un tiempo y bajo un mismo testimonio en ambos mundos, y comunicando uno con otro. Este mundo de las sensaciones *lo referimos* en toda su individualidad á un mundo objetivo fuera de nosotros—el mundo sensible que decimos, ó la naturaleza sensible, afirmando que en los sentidos se comunica á nosotros, como ella es, que tenemos en los sentidos un conocimiento verdadero de la naturaleza. Es verdad que este mundo del sentido puede ser soñado con la misma creencia de objetivo que la que le damos en la vigilia, y por ahora á lo menos no podemos responder al argumento idealista, que acaso todas las llamadas sensaciones y el crédito que les damos no son mas que reflexiones del espíritu en idea y fantasía, como lo son en el sueño. Pero con todo queda sentado, y no depende de esta oposicion de lo Interior y Exterior, que nosotros distinguimos en nuestro conocimiento dos esferas

del conocimiento sensible, una de las cuales observamos ahora, y cuyas manifestaciones no dependen de nuestra voluntad, sino que las recibimos segun se ofrecen al sentido; la otra, que llevamos con nosotros inmediatamente (el mundo de la fantasía), y que podemos determinar y contemplar en parte libremente. Tambien sabemos aquí, y queda en su verdad aun bajo el sentido idealista: Que nosotros conocemos de la misma manera, y bajo las mismas anticipaciones mentales, las visiones ó imágenes en la fantasía que las sensaciones del sentido, referidas á un mundo exterior (el fantasma y el experimento, la vision y la sensacion).

Resta distinguir en el conocimiento sensible-exterior las diferentes esferas que abraza. La primera esfera y estado es la pura sensacion experimentada y reconocida como el estado del sentido en el cuerpo, y que fijamos atendiendo al objeto, como decimos, por ejemplo, la última iluminacion del ojo: el último son del oído: la última dureza de los dedos. La segunda esfera es la percepcion, ya en parte mediata y dirigida hácia fuera, en la cual, siguiendo la sensacion desnuda, fijamos como en perspectiva el objeto en la medida de la sensacion, proyectando hácia él y á distancia ojeadas y golpes de vista para *impresionarnos* de él. En este segundo estado del conocimiento sensible-exterior, nos dirigimos ya activamente al sentido y hácia fuera con la fantasía y con la aplicacion mental mas ó menos completa (segun la educacion del sujeto) de los conceptos comunes racionales, bajo los cuales, por ejemplo, determinamos la relacion del lugar, del tiempo, lo diferente ó semejante, la causa..... Yo contemplo, por ejemplo, delante de mí, una rosa, como digo: aquí es la pri-

mera esfera de mi conocimiento la desnuda sensacion que me afecta de improviso como un estado de mi ojo (y á la vez de otros sentidos) y me obliga á volver la vista y á reparar en el objeto ; pero seguidamente es recibida la sensacion de mi ojo en mi fantasía y en todo mi espíritu en cuanto procuro impresionarme de la rosa , y para ello fijo el estado del sentido, lo miro una y otra vez como en perspectiva y alrededor de él, sin sujetarme á la sola afeccion del ojo, y en esta actividad de la atencion y la fantasía traigo, por ejempló, á la sensacion presente las imágenes de rosas que conservo en la fantasía , y aun de esta misma si la he visto otra vez. Cada determinacion y representacion, que en este segundo estado traigo al experimento, es parte para mas y mejor conocer la rosa que tengo delante : llena mi conocimiento sensible del objeto.

Entonces, pues , tengo yo un doble conocimiento de la rosa, uno frente de otro y correspondientes, la rosa sentida en el ojo y la rosa imaginada en la fantasía, y desde esta, como de fondo vivo, traigo á aquella las impresiones fantásticas de rosas semejantes ó diferentes, y esta doble vista la tomo yo en mi conocimiento por una y la misma rosa, refiriendo todo lo que percibo y recuerdo con esta ocasion á un mismo objeto. Así, por ejemplo, yo pienso los colores percibidos dentro de mi ojo como fijos en la rosa y viniendo de ella á mí, y lo mismo pienso y digo del olor, la suavidad, el toque y demás. Yo veo la rosa, yo huelo , toco la rosa : éste es mi testimonio.

Pero no se detiene el espíritu en esta segunda activa esfera del conocimiento de la rosa, sino que lleva , contemplando é ideando, esta percepcion compuesta del sentido afuera y alrededor de ella sobre los lugares inmedia-

tos en el espacio, en el campo, en el jardin, sobre el mismo sitio. Mientras estoy yo impresionándome de la rosa frente de mí, busco con la fantasía y procuro fijarle un sitio cierto entre otras rosas, en un rosal propio, en un cierto jardin; y en efecto, miro é indago alrededor para determinar estas circunstancias que refiero luego á la rosa; y cuando he verificado todas ó algunas (segun mi interés ó mi fin) de estas relaciones sensibles, entonces digo que tengo un conocimiento entero de la rosa bajo señales de tal rosal, tal jardin, tal campo, ó bajo otras razones, que la conozco verdaderamente y doy estas señales en testimonio de mi conocimiento, y en cada señal pienso dar un nuevo testimonio del objeto.

De la manera mas admirable se observan estos grados del conocimiento sensible exterior en la contemplacion del cielo estrellado. Bien advertimos que pobre y desnuda debe ser la sensacion del firmamento en el ojo de nuestro cuerpo: esta sensacion la recibe el niño y el hombre inculto sin fijarla todavía ni aplicar á ella su fantasía ni sus conceptos racionales, y sin embargo goza vivamente en la contemplacion del cielo. El hombre culto puede pararse algunos momentos delante del cielo é impresionarse de este objeto, y aun trae á su experimento algunos conceptos racionales, por ejemplo, de la extension, del origen, de la inmutabilidad, y puede aplicarlos á su objeto. Pero el astrónomo que aplica á la misma imágen del ojo la ciencia matemática y la ciencia fundamental, puede conocer con órden y relacion cierta el sistema del cielo, y bajo las categorías reales y las matemáticas puede contemplarlo en la fantasía, y entonces, segun la medida de la sensacion, puede indagar y determinar mas y mas su sensacion

del firmamento , sin que en esta sucesion de actos repare que es únicamente el estado de su sentido dentro de su cuerpo lo que él contempla ; sino que toma la sensacion en el ojo y la imágen interior por todo uno y un mismo objeto, por el real y verdadero firmamento, y en este testimonio de sus ojos descansa su ciencia del cielo, como astronomía. Toma, pues, lo interior y lo exterior por uno y el mismo mundo en cuanto á la verdad, y ciertamente, si sus deducciones han sido rectas, hace esta conclusion con fundamento.

Hemos observado el conocimiento sensible en su primera esfera principal, como sensible-exterior, donde conocemos el objeto finito individual en la naturaleza. Ahora podemos considerar brevemente el conocimiento sensible interior, en la fantasía. Sobre esto admitimos comunmente que nosotros conocemos el objeto sensible mismo, la imágen en la fantasía con conocimiento inmediato de ella (vision-imaginacion); pero no confundimos estos objetos con los que percibimos en los sentidos, como objetos del mundo natural (el experimento). El conocimiento sensible en la fantasía tiene pues en sí verdad, propiedad, como conocimiento de su objeto y referido á él, tanta verdad en su esfera como el conocimiento del sentido en la suya; pero solo verdad *para el conocedor*, no una verdad comun exterior, ni tal verdad le atribuimos en el conocimiento ordinario como la atribuimos al conocimiento del sentido y su objeto. Así, no trasladamos afuera los objetos propios de la fantasía, ni pensamos que percibimos estos objetos como estados de los sentidos y en ellos, sino simplemente los llamamos : imaginaciones-visiones.

En medio de esta propiedad del conocimiento sensible

interior, pueden tener las imágenes de la fantasía en sí y para mí mas vida y hacer mas efecto en el sujeto y mediadamente (por el arte) en el público, que la percepcion del sentido y su objeto relativo. Así, admitimos sin dudar que las representaciones poéticas (las imágenes) de un Rafael, de un Murillo superan en belleza á los cuerpos humanos que hasta hoy conocemos en el sentido(1), y que el mundo sensible interior del poeta segun se da á luz en el *personaje* del drama ó la pintura ó en el héroe del poema, encierra en sí mucho de real y bello que no conocemos en los hombres hasta hoy ni en la Naturaleza, y aun muchas propiedades que acaso nunca hallarémos en el conocimiento sensible exterior. Igualmente admitimos que en el artista mecánico toda máquina y todo artefacto (aun el mas manual) existe originariamente en la fantasía del au-

(1) El espíritu distraido en la variedad del sentido, arguye, por ejemplo sobre esto: las imágenes de Rafael ó Murillo, ó el personaje del poeta son ideales puros, fugaces, que no tienen la fuerza de impresion que tiene el individuo sensible en el espacio—el hombre que tengo delante y de quien puedo dar las señas y conozco toda la manifestacion sensible.—Pero el poeta y el pintor dan tambien las señas, en su personaje ó en su cuadro, del sujeto que han concebido en su fantasía, y por poco que lo muestren al público, el público puede darlas tambien. Y aun para aquellos, que por distraccion ó por falta de interés no reparan en el estado del sentido, la representacion sensible no será menos fugaz que una idea (como decimos) que pasa por la imaginacion sin hacer alto en ella, como sucede en el niño y el distraido. La impresion de la Naturaleza en el sentido no será menos fugaz que la del espíritu en la fantasía del que no es poeta ó á lo menos hombre culto.—Pero el hombre delante de mí, se dirá lo veo desde luego de todo en todo sensiblemente, mientras la *fantasia* ó la *imagen* del espíritu apenas deja algunos vestigios imperceptibles. El poeta ó el hombre ocupado de una idea os

tor antes de ser dados á luz. Tambien estamos convencidos que la naturaleza dejada á su propio genio no puede componer un concierto musical, el cual antes y mientras dura la composicion y la ejecucion, existe originariamente en la fantasia del compositor ó del *instrumentista*.

Luego nosotros somos en el Mundo de la fantasia, originales, creadores; y en este mundo podemos producir objeto y vida propia nunca percibida acaso en el Mundo del sentido y que podemos juntar é incorporar (mediante el arte) en el Mundo sensible para perfeccionar este Mundo segun la idea, y por esto decimos: La poesia anima y embellece la naturaleza, esto es, el Mundo de la fantasia en el sujeto, completa en el mismo sujeto el Mundo del sentido, y entonces mediante arte puede mostrarse en el Mundo natural y humano como estátua — cuadro — drama

contestará que el mundo exterior pasa á su lado sin ser sentido (salvo las necesidades de la vida natural), y atento al ideal del espíritu lo fija bastante para reproducirlo afuera con señales vivas como un objeto entero, en la piedra, en el lienzo, en la fantasia de sus oyentes. Por lo demás, la prontitud de la fantasia en asimilarse y reproducir la impresion del sentido por el objeto, supone un largo ejercicio de comunicacion entre el espíritu y el sentido que hacemos en la infancia. El sentido del cuerpo en la naturaleza no da en sí cada vez sino vestigios tan aislados, tan pasajeros como las notas ó señas interiores que la manifestacion del espíritu deja cada vez en la fantasia; — tanta atencion y tanta fuerza de fantasia necesitamos aplicar hácia fuera para dar union, cuerpo á los vestigios fugaces y aislados del sentido, como necesitaríamos recoger hácia dentro para dar cuerpo tambien y reproducir afuera los *conceptos puros* del espíritu que se parecen ante nuestra fantasia. Cuando encontramos á nuestro conocido de ayer ó nuestra casa de donde salimos poco há, el sentido no da sino vestigios tan fugaces como la primera vez que vimos el objeto.

ó como instrumento, invento, máquina... é influir en la naturaleza en la sociedad.

Réstanos observar las diferentes esferas del conocimiento sensible interior, esto es, determinar su variedad y distincion. Hallamos primero en el mundo de la fantasía una esfera de sensibilidad y de sensibles individuos (el fantasma —espectro— la aparicion) que podemos contemplar libremente sin agotarse la riqueza de invencion, ni estorbárse unos individuos por otros. Nos representamos estos individuos imaginarios como extensos en el espacio y sucesivos en el tiempo con los demás modos sensibles semejantes á los del objeto exterior, y bajo los que nos asimilamos (impresionamos) este mismo objeto ó producimos afuera la imágen interior. Esta esfera primera de la fantasía correspondiente á la de la sensacion nos acompaña igualmente en la vigilia que en el sueño, aunque durante la vigilia pocas veces reparamos en el Mundo interior (salvo sorpresas imprevistas ó enfermedad) y en la libertad con que creamos en él nuevos individuos sin fin, porque en la vigilia estamos preocupados por el sentido y su relacion con toda nuestra vida. Sin embargo, no llevamos menos con nosotros nuestra fantasía en el conocimiento exterior, y queda demostrado al principio que necesitamos traer cada vez la fuerza de la fantasía al estado del sentido para acertar con el objeto, para fijarlo, asimilarlo, darle fondo y relieve como hácia afuera, y al mismo tiempo sujetarlo, como nuestro, á los conceptos racionales y entenderlo. Pero cerrados durante el sueño los sentidos al mundo exterior queda libre la creacion de la fantasía, llegando á veces á poseer un imperio sobre el cuerpo, que no creemos posible en la vigilia. Se ha de obser-

var, sin embargo, que en el sueño no están los sentidos enteramente cerrados á la naturaleza, aunque esta comunicacion no sea inmediata individual como la de la vigilia, por ejemplo, en los dolores ó sensaciones interiores, y aun en ruidos ó luz de improviso, ó en la medida del tiempo que hacemos aun durante el sueño; pero esta comunicacion con estados individuales de los sentidos, es mas libre y mediata, y se confunde seguidamente en el curso del sueño con la fantasía.

Del estado de vigilia y de sueño se diferencia el estado de demencia, en el que la *vision* de la fantasía y la percepcion del sentido se cambian una por otra. A veces la demencia consiste solo en no distinguir ambas esferas del conocimiento, de modo que el demente en este primer grado, velando sueña y durmiendo veia; pero las percepciones del sentido las tiene el demente aun mas vivas que el sano, y su enfermedad consiste solo en la confusion ó en el trastorno de las dos esferas del conocimiento sensible.

Esta esfera sensible en la fantasía es á la verdad igual y de igual cualidad que la correspondiente del sentido; pero se diferencia en algo de esta, porque en el mundo de la fantasía todo objeto (fantasma) es engendrado y contemplado libremente segun conceptos, y cada estado y acto individual en ella (*vision*) no se continúa necesariamente con el anterior. El espíritu en su fantasía puede dar á cada concepto individualidad sensible, y así juntar uno con otro los conceptos mas desemejantes. El espíritu puede en su fantasía trazar la figura desnuda, el perfil del cuerpo sin el grueso, como lo hacen, por ejemplo, el Geómetra y el Estatuario; este traza y *expresa* en la estatua la estampa desnuda y el contorno, sin necesitar para ello en-

gendar en su fantasía un cuerpo entero, como lo hace la naturaleza en sus criaturas. Al contrario, en el Mundo del sentido y sus cuerpos todo lo particular nace y crece á la vez con su todo y en él, en un concreto solidario y continuo, de manera que el estado último del cuerpo se continúa con el inmediato, precedente ó siguiente, sin romper la solidaridad. La naturaleza proyecta y da á luz sus criaturas de todo en todo, y aunque determina esta su continuidad individual bajo conceptos é ideas, pero ejecuta cada creacion y todas *naturalmente*, esto es todas á la vez en nacimiento y en crecimiento continuo, en ligada solidaridad (no propiamente con *necesidad*) y cada criatura nace y crece toda á la vez y á nuestra vista como un todo concreto en el espacio y en el tiempo. Así, la naturaleza no puede proyectar los perfiles y contornos sin el cuerpo que los marca, y solo en el cuerpo naciente y creciente puede trazar la figura, grabar la cara, pintar los colores y demás modos naturales. De aquí resulta, que el mundo del arte (Arte libre-ideal ó Arte útil-mecánico) y todo artefacto concebido bajo idea en el espíritu y expresado en la palabra, en el lienzo, en la piedra, sobrepuja á la fuerza y mundo de la naturaleza, que no poseyendo la libertad del espíritu, no puede crear un mundo del arte en que se reproduzca y se contemple á sí misma (como lo puede el espíritu en su fantasía y mediante ella y el cuerpo, en la naturaleza). Se distingue, pues, el mundo de la fantasía del mundo del sentido en que cada individuo de aquel nace y se forma *absolutamente* — libremente, por primera y última vez, segun conceptos racionales, propios, como parto del espíritu; pero los individuos de la naturaleza nacen y crecen siempre ligados al todo y solidarios con él, ninguno

absolutamente por sí, como lo observamos en el cuerpo del hombre, del animal, de la piedra.

Esta es la primera esfera del conocimiento sensible interior en la fantasía. Antes de pasar adelante observemos que el espíritu activo y perceptivo contempla en la fantasía inmediatamente los modos naturales comunes — el espacio, el tiempo, el movimiento, la fuerza y demás, — pero no los percibe en el sentido ni en la desnuda sensación. Hemos mostrado antes que en cada última sensación no percibimos el espacio como la extensión, ni percibimos el tiempo como la sucesión, ni el movimiento como la pura traslación; pero el espíritu contempla inmediatamente en la fantasía el espacio como la pura anchura y cabida (los espacios imaginarios), y bajo esta contemplación proyecta y ejecuta hácia fuera en el espacio exterior sus conceptos (como artista libre).

El espíritu contempla igualmente el tiempo como la duración y sucesión, y sujeta su actividad al modo de la sucesión (mide el tiempo); contempla asimismo el movimiento, la agilidad y la fuerza de acción. Mediante esta contemplación inmediata de los modos naturales comunes, podemos ayudarnos de la fantasía para acertar con nuestros sentidos (por ejemplo: en los primeros ensayos del conocimiento sensible en el niño), fijarlos, entenderlos y asimilárnoslos según el grado de la sensación. En su lugar hemos explicado cómo se obra la asimilación é incorporación del estado del sentido en la fantasía, prestando esta á la sensación lo que ella no contiene en sí.

La segunda esfera del conocimiento sensible interior en la fantasía es la de las contemplaciones puras del espíritu (las intuiciones intelectuales). Nosotros nos hallamos en

cada momento en individual estado de pensar, sentir, querer, siempre con un pensamiento, sentimiento, voluntad actual, concreta. Tambien estos estados son sensibles, como infinitamente determinados en su género; pero á tales estados y su representacion en nada se asemeja la percepcion del sentido: son puras intuiciones, puros afectos, puras resoluciones en el espíritu. Nosotros podemos representarnos, cada cual á sí mismo, en toda individualidad: Juan, Pedro, y asimismo nos representamos individualmente otros hombres. Igualmente podemos representarnos otros espíritus en su individualidad, como hace el poeta ó el pintor con sus personajes, ó en el comercio de la vida bajo las manifestaciones sensibles de nuestros interlocutores, el habla, ademanes, actos y demás. Todos los conocimientos individuales de otros hombres en su peculiar modo de pensar, sentir, querer, en una palabra, en su carácter, pertenecen al conocimiento sensible interior; pero no bajo los modos sensibles de la naturaleza, el espacio y las cualidades del sentido, sino en la pura determinacion de su concepto. Y, aunque podemos vestir este conocimiento sensible interior con modos y accidentes externos, como hace por ejemplo el poeta dramático, hacemos esto libremente y salva la distincion de ambas esferas de representacion, la sensible-natural y la sensible-espiritual, vistiendo esta, esto es, el puro carácter del objeto concebido, con aquella, segun la analogía.

En esta esfera del conocimiento sensible interior notamos, que además de los caracteres que concebimos y nos representamos mediante los sentidos y el habla de nuestros interlocutores, podemos representarnos inmediatamente bajo conceptos libres individuos espirituales (carac-

téres, personajes) en vigilia como en sueño, y describirlos y retratarlos con única é individual semejanza á su idea. El poeta expresa esta originalidad de su fantasía con admirable riqueza; él se crea una sociedad entera de espíritus, y los pone en comunicacion entre sí y con el público que escucha ó ve la creación poética vestida con formas sensibles, y en estas creaciones y representaciones el poeta da á luz su propio espíritu (su genio, su gracia) y mediante arte les da influencia exterior.

Si no poseyéramos esta esfera de la representacion ideal bajo conceptos absolutos, con la que determinamos individualmente el ideal concebido, no pudiéramos (á no abrísenos otras fuentes de conocer) recibir en nuestro conocimiento otros espíritus mediante sus cuerpos y demás señales exteriores, no pudiendo entonces formarnos un concepto preciso de estos individuos, ni fijarlos en ellos mismos, en su *carácter* mediante la expresion del cuerpo y del habla.

XX.

PERCEPCION ANALÍTICA DEL CONOCER.—TERCERA CUESTION: CÓMO CONOZCO YO. — FUENTES DEL CONOCIMIENTO.— CONOCIMIENTO INTELIGIBLE.

Conocimiento inteligible; ejemplos. — Objeto del conocimiento inteligible: interior, exterior. — Transitivo coordinado. — Transitivo superior y supremo. — Relacion del conocimiento transitivo con el inmanente y sus objetos. — Opinion de Kant. — Enlace del análisis. — Conocimiento inteligible abstracto, ó por nocion; modo de formarlo. — Conocimiento inteligible, puro ó ideal; su diferencia del abstracto. — Conocimiento inteligible, superior ó racional; ejemplos. — Conocimiento inteligible absoluto ó ideal absoluto; ejemplos. — Resúmen.

Consideradas las esferas distintas del conocimiento sensible, sigue considerar el conocimiento inteligible, preguntando primero, si hallamos en nosotros tal modo de conocimiento, que consista en pura inteleccion y contenga puras intelecciones.

Recordemos primero lo dicho arriba sobre el objeto inteligible por oposicion al sensible. Siendo el objeto sensible enteramente determinado, por todos conceptos y mo-

dos individual, — concreto, — el objeto inteligible será el objeto *excepto* la individualidad, esto es, comun, siempre determinable, pero no todavía determinado. Siendo además el objeto sensible lo último, efectivo y mudable en el tiempo; por ejemplo: el cuerpo en los estados de sus sentidos, el objeto inteligible será el objeto mismo *excepto* el mudar y la mudanza en el tiempo, esto es, el objeto como esencial y eterno.

¿Tenemos nosotros, que sepamos, tales conocimientos cuyo objeto sea comun, eterno, no mudable ni concreto? Los tenemos sin duda. En primer lugar, tenemos el conocimiento en percepcion pura : *Yo*. Este conocimiento no es en su puro enunciado *Yo* concreto, individual, es conocimiento de objeto puro : siempre determinable. Tampoco es el conocimiento *Yo* conocimiento de objeto mudable en el tiempo, sino de objeto eterno sin mudanza en razon de tal, siendo yo siempre sabido de *Mi mismo*, antes y en medio de todas mis mudanzas. Es este, pues, un conocimiento de objeto inteligible.

Además, tenemos el conocimiento *Yo* como un puro concepto de mí mismo sobre mí en individuo cada vez: Juan, Pedro: este conocimiento general ó puro ideal lo formamos frecuentemente sobre el individual, *Yo* este tal, ahora, aquí, Juan, Pedro. En este conocimiento me distingo *Yo* como este tal y único individuo á excepcion de todo otro individuo, de mí mismo como igual y congénérico con otros y otros *Yo*, como sujeto comun, esto es, salva mi particular y única individualidad en coleccion y género con todos los sujetos humanos. Tenemos pues de nosotros un conocimiento ideal á distincion del conocimiento individual en cada tiempo; y este comun ser del

Yo con cualquiera otro yo, es lo constante en que me conozco sobre todo estado individual y mudable en mí. Además, todas las propiedades mías hasta aquí conocidas las reconocemos como subjetividades inmediatas nuestras, y por inmediatas constantes, esto es, como inmanentes en el Yo. La ciencia analítica es un ejemplo continuo del conocimiento inteligible puro, ó ideal.

Pero tambien el conocimiento de objetos otros que Yo, ya sean coordinados ó superiores, es en parte conocimiento inteligible opuesto al sensible: por ejemplo: todas las anticipaciones racionales que hacemos en el análisis son de conocimiento inteligible puro en su objeto ó puras intelecciones, porque su objeto no es individual, esto es, sensible, sino comun, y constante sobre todo objeto particular. Toda la ciencia matemática es de conocimiento puro inteligible, porque el conocimiento del Cuanto y la Medida es siempre comun sobre todo cuerpo particular, y es siempre determinable, aplicable á todos. Las llamadas figuras ó Schemas matemáticos, números y demás no son objetos propios sensibles como es un hombre, ó una piedra en individuo, sino ejemplares ó representaciones, mediante las que fijamos en nosotros y para otros el concepto puro del espíritu.

Luego en el conocimiento inteligible el objeto conocido es ó interior del sujeto ó exterior al sujeto, y como exterior puede ser conocimiento coordinado ó superior; ó de este modo: el conocimiento inteligible puede ser, ó inmanente en mí, ó transitivo de mí á fuera ó sobre mí, en cuya razon lo llamamos á veces conocimiento trascendente ó trascendental; pero en ambos modos es el conocimiento inteligible exterior para mí. En el hecho de pensar algo

otro que yo bajo su concepto — tú — aquel — es mi conocimiento inteligible, y además es conocimiento transitivo por razon del objeto, y en este ejemplo lo podemos llamar transitivo *coordinado*. O bien, sea el conocimiento de un objeto de la Naturaleza, la planta, el animal, la piedra. Desde luego, para concebir la planta, el animal, necesitamos tener un concepto de propiedades naturales, por ejemplo: la productividad, la generacion, ó de modos naturales como la extension en el espacio, la localidad, la duracion, y estos conocimientos comunes á distincion de la individual planta ó piedra que tenemos delante son inteligibles y además transitivos. O sea un conocimiento de objeto infinito, por ejemplo: de la Naturaleza en su género como única en el Mundo; este conocimiento es inteligible desde que observamos que este y el otro individuo natural no llenan nuestro conocimiento de la Naturaleza ni lo agotan, sino que caen siempre como individuos sensibles en un último límite bajo su todo inmediato y mediato; y este mismo conocimiento: *la Naturaleza* excede enteramente del *Yo*, porque yo opongo desde luego y del todo la Naturaleza á mí. Y aun sobre puramente opuesto ó transitivo conozco la Naturaleza como objeto superior á mí en mi cuerpo. Por último, cuando yo tengo este conocimiento puro — el *Infinito Absoluto*, como el Ser absolutamente real y positivo, y debajo de este Infinito conozco tambien lo comun, lo genérico infinito, tenemos aquí un conocimiento absolutamente inteligible, una inteleccion absoluta, porque su objeto *el infinito* es tambien formalmente infinito: *La infinidad*. — Además este objeto: el Infinito Absoluto excede infinitamente de mí y sobre mí (segun lo pensamos), es trascendental y supremo, y en

esta razon puedo yo llamar este mi conocimiento sobre transitivo trascendente y sobre exterior superior y supremo, abrazando todo conocimiento inferior subordinado. Este conocimiento, pues, el *Infinito Absoluto*, expresa el absoluto conocimiento inteligible que podemos formar.

Pero estos conocimientos inteligibles del Yo afuera, pueden estar en relacion con mi conocimiento Yo, cuando pensamos que su objeto está en relacion con el *Yo*, por ejemplo, el conocimiento : la *Naturaleza* es ciertamente conocimiento transitivo, porque excede enteramente del Yo, pero admitiendò nosotros que la Naturaleza mediante nuestro cuerpo comunica conmigo, sobre-influye en mí, y que yo igualmente, mediante mi cuerpo, comunico con la naturaleza, influyo en ella (mediante el arte), pienso aquí, que mi conocimiento de la Naturaleza aunque transitivo y trascendente al conocimiento *Yo* no es aislado de este conocimiento : sino que es relativo á él, *sobre-relativo*, por ejemplo, en cuanto abraza en parte el conocimiento : *Yo* y en esta razon lo puedo llamar transitivo-relativo ó *trascendente*, segun el sentido comun de esta palabra. Igualmente, cuando yo pienso el Infinito Absoluto bajo el cual pienso lo Comun —lo Genérico, excede sin duda este conocimiento enteramente del *Yo*, es transitivo-objetivo, del sujeto afuera; pero, pues yo pienso el Infinito Absoluto como el ser absolutamente real y positivo, y por lo mismo que funda y contiene en si toda realidad particular, luego conocemos el Absoluto, no como aislado del conocimiento *Yo*, sino con relacion á este, de modo que en él trasciendo yo infinitamente sobre mí, y vuelvo con el pensamiento mismo á mí y á mi conocimiento *Yo*.

Esta relacion del conocimiento transitivo con el conocimiento inmanente y sus objetos, ha sido reconocida por Kant, que usa para el conocimiento inmanente-transiente la palabra *trascendental*, distinguiendo el conocimiento puro transitivo del trascendente ó trascendental en que aquel es puramente opuesto y exterior; pero el conocimiento trascendental es relativo al inmanente, y en él conozco yo lo opuesto con relacion á mí. Así, dice Kant, este conocimiento *Dios* es en razon de su objeto un conocimiento transitivo, esto es, exterior á mí; pero cuando yo conozco mi moralidad y libertad, y cuando reconozco que para mi moralidad supongo el Infinito Absoluto como absolutamente libre, esto es, *Santo*, es entonces el conocimiento Dios en su *Santidad*—*el Santo Dios* un conocimiento no solo transiente opuesto al conocimiento de Mí, sino trascendente ó trascendental, relativo al conocimiento : Yo.

Hemos declarado el conocimiento inteligible por oposicion al sensible, mostrando en general, que tenemos este modo de conocimiento, cuyo objeto es puro inteligible. Resta distinguir esta esfera del conocimiento en su variedad interior y por razon del objeto.

En primer lugar, distinguimos la esfera del conocimiento simple inteligible, coordinado al sensible. Apenas conocemos en la experiencia, notas comunes á varios singulares, formamos pensamientos y conocimientos inteligibles (abstractos), pero adecuados, y no mas extensos que los estados ú objetos singulares experimentados; contienen tanto y no mas que lo que contiene la experiencia. Llamamos este conocimiento inteligible : *Nocion* y conocimiento por *nocion*, esto es, puras intelecciones que el es-

píritu forma con su propia fuerza intelectual, sobre la sensación fijada y asimilada en la fantasía ; pero son actos intelectuales simples, que fijan y recogen en puras nociones el contenido de la experiencia. Y, pues, la noción aprende lo comun sobre lo individual, la llamamos *abstraccion* y conocimiento abstracto (inteligible abstracto), porque lo formamos prescindiendo de lo individual y diferente en una série de singulares. Pero el nombre *Abstraccion* no es el propio y primero, sino nombre segundo sacado de la forma con que tomamos (abstraccion) sobre la sensación las nociones comunes. El nombre puede inducir á error, si pensamos que las abstracciones no contienen nada ó contienen notas inapreciables, formadas por un procedimiento negativo. Este prejuicio lógico nos cierra una esfera entera del conocimiento.

De este género de simples intelecciones ó nociones abstraídas de la sensación, son las mas de nuestros conocimientos en el estado comun. Tales son las nociones de objetos de la naturaleza en la experiencia diaria bajo los nombres : árbol, planta, animal ó en esferas mas limitadas : caballo, rosa, piedra preciosa, y así ascendiendo ó descendiendo por conceptos y nombres comunes ; pero referidos todos á la experiencia y tan extensos como ella ; y aun la noción comun—*Hombre Espiritu*—puede no contener como tal mas que lo comun á los varios hombres y espíritus experimentados en el trato diario ; lo que resta excepto la individual diferencia de unos á otros.

Esta primera esfera del conocimiento inteligible—la noción por abstraccion—es formada de continuo, aun sin reparar nosotros en ello, al paso con la percepción sensible ; la forma aun el niño desde que distingue los objetos (*cono-*

ce, como decimos). Pero es esfera propia de conocimiento, no accesoria á la percepcion, y es formada por la energia propia del espíritu atento al sentido, y obrando sobre la sensacion, abstrayendo ó discerniendo (separando; deduciendo) lo comun genérico de lo individual concreto; porque el primer modo de accion del espíritu ante el objeto de la experiencia, y para asimilárselo y someterlo á las ideas, es precisamente el de distinguir, despejar y abstraer.

El conocimiento por nocion es llamado á veces *concepto de experiencia* ó empírico, porque no contiene mas que lo dado en la experiencia, como la materia á que él da la forma. Pero, aunque tomados de la experiencia sensible, formamos estos conceptos bajo las anticipaciones mentales que traemos á toda percepcion, y de las cuales reciben las *nociones de experiencia* su carácter propio y su valor intelectual. Así, en cuanto al puro contenido, aparte la forma, no encierra mas que la experiencia ni excede de ella; pero su forma es pura inteligible bajo anticipaciones racionales y por la virtud intelectual del espíritu.

Del conocimiento inteligible por abstraccion, ó por nociones comunes, se distingue superiormente el conocimiento inteligible puro ó ideal que no es formado por abstraccion, sino por inteleccion pura, directa, y cuyo objeto es lo comun, esencial y constante en sí mismo, en su pura esencia. Estos conocimientos puro-inteligibles ó ideales se oponen al conocimiento inteligible abstracto, en cuanto encierran en sí en totalidad y unidad, lo que hallamos en particular y diferencia en la experiencia; por ejemplo: los conocimientos de las figuras geométricas, la línea recta en su igualdad, el círculo en su curvatura igual, contie-

nen un objeto puro inteligible, la forma comun de los cuerpos que conocemos y podemos conocer de este género : no son , pues , conocimientos tomados de la experiencia , aunque esta pueda despertarlos , sino conocimientos puros (Intelección pura) , y á ellos sujetamos todo lo particular , extenso y figurado en la naturaleza ó en la fantasía. Igualmente , nuestro conocimiento puro : Yo , como fundamento comun de mis propiedades , es conocimiento puro de su objeto : el sujeto comun de mis propiedades y de mis individuales estados , antes y sobre cada temporal estado mio , y de este mi comun ser sobre mis estados particulares tengo yo un conocimiento propio inteligible , al que sujeto todo conocimiento experimental de mí mismo. Igualmente , el conocimiento de lo bueno en razon de tal , sobre toda experiencia particular de bondad , es un concebido puro , intelección pura de su objeto :—La idea de la Bondad , sobre la experiencia de la bondad histórica en este ó aquel hombre ó cosa ú otra de arte , y á esta idea sujetamos , exigiendo ó juzgando , lo individual experimentado con pretension de bueno. Igual cualidad de conocimiento puro inteligible tienen los conocimientos :—Lo Bello en su género :—Lo Recto en su género :—La Rectitud. Y el conocimiento mismo de lo *comun* en su puro concepto , es el ejemplo mas propio del conocimiento inteligible puro ó ideal , porque lo comun concebido en su propiedad de tal , tiene propia cualidad y es objeto de una propia intelección ó idea.

Esta esfera del conocimiento inteligible puro acompaña tambien al conocimiento sensible y al inteligible abstracto , y aun se muestra en parte con estos , puesto que en cualquiera esfera de la Realidad cuando hemos recogido va-

rias experiencias, buscamos en los géneros ó ideas totales un concepto comun de grado en grado, bajo el que sujetamos (clasificamos) los experimentos, sea en la naturaleza, ó en el espíritu, ó en la humanidad. De modo, que estas esferas del conocimiento, la inteligible y la sensible, se desenvuelven una al lado de otra, y se ayudan una á otra en su propio carácter.

El conocimiento inteligible puro ó ideal, cuando envuelve la exigencia de ser efectuado en el tiempo en forma de libertad, se llama propiamente *Idea*. Así, nuestro conocimiento inteligible de lo Bueno, lo Justo, lo Bello, los llamamos en esta razon de deber ser reducidos á hecho efectivo de Bondad, Justicia, Belleza : Ideas. Y, aun otros géneros que concebimos mas comunes : lo regular en el puro concepto de la Regla ; lo Racional mismo son llamados en razon de deber ser efectuados en el tiempo : Ideas. Pero, si prescindimos de la relacion al tiempo y el objeto inteligible no mira á nuestra libertad, los llamamos sin mas : Conceptos puros generales : tales son los conceptos del Cuánto, el grado y la figura, en suma los géneros llamados matemáticos. Esta es la esfera del conocimiento inteligible puro ó ideal en oposicion al conocimiento sensible puro ó experimental.

Pero hemos hallado en el análisis conocimientos y pensamientos inteligibles, que son por su objeto igualmente superiores al conocimiento sensible y al conocimiento inteligible puro opuesto al sensible. Primeramente, conocemos y pensamos el fundamento en razon de fundamento; esto es, tenemos un conocimiento inteligible (racional) del fundamento y del juicio en su razon, lo aplicamos con la misma autoridad sobre el objeto inteligible, que sobre el

sensible, sobre lo ideal eterno, que sobre lo efectivo temporal. Y, este conocimiento del fundamento es conocimiento puro racional, solo se funda en su objeto como objeto propio, una vez entendido. En la vida misma distinguimos con claridad lo fundamental de lo puro ideal, opuesto á lo sensible, aplicando igualmente á uno como á otro la razon del fundamento. Este conocimiento inteligible del fundamento lo hemos verificado en el Yo bajo el juicio analítico: — *Yo fundo mi mudar en el tiempo*, antes de la oposicion de mi idea de hombre con mi individualidad, este tal, Juan, Pedro. En cuanto yo, como sugeto moral fundo mi vida, determino en el tiempo lo esencial y posible que soy (mi Idea), en mi individualidad (mi Vida racional), sabiéndome y rigiéndome superiormente, como fundamento de mi vida y sujetando á esta forma y ley la eterna idea y el hecho temporal. Igualmente, aplicamos el conocimiento racional del fundamento á la naturaleza, cuando la conocemos como el principio (la Madre) de los objetos naturales, fundando hácia dentro y hasta el último efecto lo particular natural, la Criatura, y en esta razon la llamamos la Naturaleza fundamental, pensando que ella misma realiza su esencia posible — su idea—en el tiempo y efecto hasta el último individuo, la Criatura.

Si significamos con la palabra superior, ó racional puro, lo fundamental como objeto propio de conocimiento, podemos llamar esta esfera del conocimiento inteligible, *el conocimiento superior*, y tambien racional puro, á diferencia del conocimiento inteligible puro (idea) ó inteligible abstracto (noción) y el sensible; porque el objeto en este modo lo conocemos en pura razon y deducción de

fundamento á fundado y en forma de discurso. Y, si damos á este modo de conocer el nombre comun de ideal, lo distinguiremos del anterior llamándole ideal superior, para señalar la diferencia de grado en el mismo género de conocimiento ideal.

Pero, distinguiamos todavía una esfera del conocimiento inteligible, á saber: la esfera del conocimiento inteligible absoluto (absolutamente conociendo) donde conocemos nuestro objeto como objeto propio y todo, en todos conceptos de tal, sin necesitar pensarlo entre tanto como el fundamento de lo que contiene, sino todo por todo, en toda su objetividad, en su pura, entera realidad. Este conocimiento es fundado en su objeto, y de aquí nos hacemos una ley de conocer nuestro objeto mas y mas en su contenido, y en su propiedad y realidad como el fin último (el absoluto) de la ciencia.—El primer ejemplo de este conocimiento inteligible absoluto lo encontramos en el conocimiento: Yo, absolutamente (de todo en todo) sin determinarme todavía en mis relaciones; por ejemplo: de fundamento á fundado, de interior á exterior; sino contemplándome absolutamente como objeto entero que llena mi conocer en forma de una percepcion inmediata absoluta. De modo, que este conocimiento inteligible absoluto: Yo, contiene en sí todos los conocimientos segundos en que yo me conozco, tanto el conocimiento fundamental superior ó racional, como el conocimiento ideal ó inteligible puro, y su opuesto el sensible y su intermedio el inteligible abstracto, conociéndome yo en todas estas razones como en otros tantos términos y conocimientos parciales bajo el conocimiento y objeto absoluto: Yo.

Igualmente, hemos conocido la naturaleza opuestamen-

te al Yo, como la naturaleza misma que decimos, la Naturaleza absolutamente tal (en todo concepto de Natural) y este conocimiento absolutamente objetivo es supuesto cuando la conocemos determinadamente como la Naturaleza fundamental (las leyes naturales) sobre la Naturaleza ideal (los Géneros naturales) por oposicion á la Naturaleza individual en el tiempo y cada vez (la Criatura) y en relacion con esta individualidad natural—la vida continua natural (la Historia natural). En todos estos conocimientos suponemos la Naturaleza como objeto absoluto en su género, y para nuestro conocer, esto es, conteniendo todo lo natural particular conocido, experimentado. Y, precisamente el conocer nosotros la naturaleza como objeto y género absoluto da fundamento y da razon y relacion á todo lo particular objetivo que conocemos de ella y le atribuimos. Cuando pensamos, por ejemplo, las leyes naturales ó los géneros naturales ó las criaturas naturales, tenemos presente en todos ellos sobre su distincion relativa la naturaleza misma en su realidad sustantiva de tal, en su único absoluto ser de *naturaleza*, y pensamos que estudiando el objeto natural por dichos términos y modos, penetramos mas y mas en la naturaleza misma, en la realidad natural. Tenemos, pues, un conocimiento inteligible absoluto de la naturaleza, ó conocemos con conocimiento absoluto la naturaleza antes de todo conocimiento particular natural (las leyes naturales, los géneros, los individuos naturales).

Igualmente, hemos hallado en el análisis, que conocemos bajo nombre propio *la Razon* ó el espíritu como la razon misma por toda su racionalidad en oposicion á la naturaleza como natural. Y este conocimiento absoluto de la Razon como objeto entero y propio y único en su género, lo

tenemos presente cuando distinguimos por ejemplo: la Razon fundamental que decimos (la ley de la Razon) superiormente á la idealidad pura (el concepto puro) por oposicion á la individualidad pura en el tiempo (el concreto, el individuo). Sobre todas estas intelecciones ó conocimientos de objeto racional, el *Fundamento*, el *Género*, el *Individuo*, pensamos absolutamente la Razon misma como objetiva sustantividad, la razon única, absolutamente positiva que se subordina todo lo particular de su género en forma de un discurso racional ó de una lógica. Este es el conocimiento supremo ó el absoluto de la razon y que suponemos para todo nuestro conocimiento histórico del espíritu y del mundo espiritual, cuando decimos que todo lo particular racional se manifiesta como propio y subsistente en sí por oposicion á lo natural, y enlazado entre sí con ley y razon lógica, como un sistema.

Pero yo mismo me conozco en todo concepto de hombre y humano, como el compuesto íntimo de mis oposiciones interiores, cuerpo y espíritu. É induciendo sobre este concepto inmediato, hemos conocido la humanidad como la humanidad en sí absolutamente tal, y hemos distinguido en ella lo fundamental superiormente al ideal humano, opuesto á la singularidad y la individualidad humana (este hombre y el otro como el último y único en su género). Conocemos, pues, la humanidad en absoluto sobre la oposicion de lo comun genérico á lo individual humano, que se refiere á aquel en forma de una generacion y descendencia interior continua; la conocemos como la humanidad misma y toda y única en su género; pensando que por los términos y grados humanos dichos tiende la humanidad en su historia á realizar su sér absoluto, á humanizar-

se en *nuestra tierra*, y este conocimiento da sentido y da interés infinito á la historia humana como historia y vida propia sustantiva en su género.

Pero sobre estos conocimientos de objeto determinado hallamos el conocimiento : Sér—el Sér en absoluto y en el sér la esencia ó la realidad absolutamente y bajo este conocimiento absoluto—el Sér — conocemos y pensamos el fundamento absoluto, y bajo el fundamento conocemos lo comun esencial opuestamente á lo individual. Por débil y aislado que sea este conocimiento del Sér absoluto, por confundido que esté en nuestro conocimiento diario con lo particular, podemos distinguirlo como propio en sí y el primero. Cuando buscamos el fundamento de lo particular ó lo comun sobre lo individual, penetrando cada vez mas en la realidad misma, supone toda nuestra indagacion el conocimiento trascendental absoluto : Sér—el Sér, como el principio y base de todo Sér particular, cuyo conocimiento no es racionalmente otra cosa que el desenvolvimiento del conocimiento absoluto : *el Sér*. Y cualquiera que sea el objeto que conozcamos, lo natural, lo racional, lo humano, queda constante este conocimiento : — el Sér, como el objeto por todos conceptos de tal, la cosa por todos conceptos de realidad, exigiendo de nosotros en el conocimiento histórico la manifestacion y la determinacion de la realidad pura, absoluta.

Hemos hallado que sobre todo conocimiento de objeto determinado conocemos el Sér como el objeto absoluto; por esto observamos que en todo conocimiento particular la cuestion queda siempre abierta y pendiente después de este ó aquel ó quizá infinitos conocimientos particulares del objeto : ¿ Qué es en su esencia?

¿cómo es? ¿por qué es?, preguntamos é indagamos sin cesar bajo la idea del Sér absoluto. Pero, hemos observado arriba, que el objeto de este conocimiento absoluto se significa con la palabra : *el Sér*, y en las lenguas vulgares se significa con varios nombres (tomados de esencias determinadas), por ejemplo : en nuestra lengua castellana con el nombre : Dios. También observamos arriba, que la palabra mas pura y en sí mas propia para significar el conocimiento absoluto, y en todo concepto de tal es la de ver—*la vista* (no en el sentido de la percepcion del objeto natural en el ojo, sino en el sentido de las frases : *en vista de ello—en su vista*). Hallamos, pues, que á nuestro conocimiento absoluto, el Sér, conviene mejor que el nombre *conocer* y *conocimiento* (con sentido subjetivo) el nombre de *ver* y *vista*, esto es, conocer por sér, conocimiento por cosa. Así, á nuestro conocimiento inteligible : *el Sér*, lo llamaremos *vista del Sér ó vista real*. Hemos observado también, que los objetos superiores que conocemos sobre el *Yo* en razon de ser *Yo* cuerpo y espíritu como hombre, los conocemos también bajo nombre absoluto y como los absolutos y únicos de su género : la *Naturaleza*, el *Espíritu*, la *Humanidad*, esto es, conocemos estos objetos, lo primero, como absolutamente siendo lo que son (como sustantivos absolutos) bajo los nombres expresados. Luego podemos decir, que conocemos estos objetos por su nombre absoluto en razon de lo que dicen; y bajo el sentido expresado de ver y *vista*, podemos decir que tenemos una *vista total* (una inteleccion absoluta) de estos objetos : la *Naturaleza*, el *Espíritu*, la *Humanidad*, y que bajo esta *vista total* determinamos lo particular, ya racional, ya natural ó humano que se nos ofrece en el

tiempo. Pero nuestro objeto : el Infinito Absoluto, esto es, el Sér absolutamente real y positivo, lo conocemos como fundando y conteniendo absolutamente todo lo real particular, por ejemplo: lo particular natural, racional ó humano; luego la vista con que conocemos el Absoluto contiene en sí la vista y vistas particulares (conocimientos—ideas) con que conocemos la Naturaleza, el Espíritu, la Humanidad; y así como la vista del objeto en su absoluto concepto es llamada vista absoluta ó vista real, así la vista de objeto determinado, pero en su género absoluto: la Naturaleza, el Espíritu, la Humanidad, la llamamos vista real particular, á saber, en parte de la vista absoluta.

De consiguiente, cuando conocemos la Naturaleza por todo modo de conocimiento, como la Naturaleza misma, y el contenido de los individuos naturales, podemos decir que conocemos con vista real (intuicion intelectual), esto es, vista real particular, la Naturaleza. Y cuando referimos este conocimiento de la Naturaleza al conocimiento:—el Sér—podemos decir que vemos la Naturaleza en particular bajo el Sér absoluto, que sujetamos nuestra vista real particular de la Naturaleza, á nuestra vista real absoluta: *el Sér*. Y en la misma forma podemos hablar de los demás conocimientos de objeto determinado, aunque en su género absoluto.

Resumiendo el análisis de las diferentes esferas del conocimiento inteligible, hallamos que desde el límite del conocimiento sensible distinguimos, primero el conocimiento inteligible al lado del sensible y referido á él, pero propio en su género—(inteleccion por nocion bajo abstraccion ó *conocimiento inteligible abstracto*). La sensacion pone al Espíritu en contacto con la Naturaleza, pero inmediata-

mente puede prescindir el Espíritu de lo individual sensible, y *prescinde*, *abstrae*, recogiendo de él notas comunes : *Nociones*. Luego la sensacion no da la nocion ; pero bajo la verdad del sentido y de la Naturaleza es análoga á la nocion, y puede despertar en el Espíritu en contacto con ella nociones, mediante la abstraccion. Estas nociones son propias y son internas al Espíritu; nada de sensacion tienen ; pero dentro del Espíritu son análogas á la sensacion dentro de la Naturaleza. Sobre esto distinguimos el conocimiento inteligible puro ó ideal por oposicion al conocimiento sensible puro (esto es, la Inteleccion pura ó la idea), y sobre esta oposicion del conocimiento ideal al sensible distinguimos el conocimiento inteligible superior (racional), y supremamente hallamos el conocimiento inteligible absoluto (vista absoluta=*vista real*). Aquí observamos que el conocimiento inteligible absoluto es llamado por algunos *idea absoluta*, ó puramente *la idea*, á distincion de la idea en el sentido declarado antes : tambien usan otros para el conocimiento absoluto la palabra *Intuicion*, donde la raíz *Tuicion*=*Tuitio*, es propia; pero el prefixo *in*=*en*, como diciendo *en vista* es impropio, encierra sentido de limitacion del conocer, no el puro entero conocer ó la vista por la cosa, como aquí lo entendemos.

XXI.

VERDAD OBJETIVA DEL CONOCIMIENTO

ABSOLUTO.—PRINCIPIO REAL DE LA CIENCIA.

Conocimiento imanente.—Conocimiento transitivo.—Concepto y razon del fundamento.—Su aplicacion á todo conocimiento transitivo y supremamente al Infinito-absoluto.—Contenido del conocimiento absoluto : *el Sér*.—Relacion del concepto : *el fundamento* con el concepto *el Sér*.—Consecuencias.—El Sér envuelve en sí la existencia.—El conocimiento : *Sér* funda la posibilidad de todo conocimiento finito.—Es inagotable para el espíritu finito.—Criterio absoluto.—El conocimiento absoluto : *Dios* no se forma por abstraccion.—La ciencia es posible mediante el conocimiento absoluto.

Hemos distinguido los dos modos del conocimiento en razon del objeto, el sensible y el inteligible. Juntamente hemos respondido á la tercera cuestion del conocer : *¿Cómo conozco yo lo que conozco?* Mas, no nos importa aquí principalmente lo que podamos pensar y conocer en nosotros (subjetivamente) sino lo que es verdad en sí, en el objeto. Renace, pues, aquí la cuestion científica : Qué nos autoriza para atribuir al conocimiento inteligible (*ideal*)

valor objetivo, ó de este modo: ¿Cómo sabemos que este conocimiento y sus determinaciones (Intelecciones) son verdaderos conocimientos de objeto real?

Recordando la distincion hecha arriba del conocimiento que se encierra y termina en el sugeto, ó inmanente, y el conocimiento que pasa del sugeto ó transitivo, y preguntando primero, cómo atribuimos verdad objetiva á nuestros conocimientos inmanentes, cuyo objeto es el Yo; hemos contestado, que nosotros nos conocemos en la percepcion *Yo*, con *absoluta* certeza. Hacemos, es verdad, la distincion en este conocimiento, entre Yo mismo el conocedor; (el sugeto) y Yo el conocido (el objeto) bajo el juicio analítico: *Yo me conozco*; pero sobre esta distincion sabemos que en ambos términos soy yo el mismo y el que me conozco y este conocimiento *Yo* queda uno en ambas relaciones, es absoluto sobre ellas. Además, puesto que la percepcion: Yo, es absolutamente cierta, funda en sí el valor objetivo que le atribuimos; de consiguiente, todo conocimiento inteligible analítico del Yo, es cierto en la certeza absoluta: *Yo*, se funda en mí mismo, esto es, se funda en su objeto. El Yo es para sí principio de de su ciencia, y todo lo que contiene lo contiene con certeza, bajo el criterio inmediato: *tan cierto como Yo, ó en mi verdad*. Por esto dijimos al principio que en la percepcion Yo nos estaba abierta la ciencia subjetiva ó analítica de nosotros mismos.

Vengamos á la segunda parte de la cuestion: ¿cómo atribuimos á nuestro conocimiento inteligible transitivo, cuyo objeto excede del Yo, valor objetivo, afirmando que nuestro conocimiento transitivo conoce verdaderamente su objeto? En la contestacion á esta pregunta estriba la

posibilidad de la ciencia objetiva. Y primeramente, cómo atribuimos á nuestro conocimiento: *el Sér* valor objetivo, verdad real.

Aquí conviene recordar la propiedad del conocer, declarada arriba. Vimos entonces que el conocer consiste en una relacion de union esencial (verdadera) entre el Conocedor como propio en sí, con el Conocido como propio tal en sí, mediante una relacion propia tambien--el Conocer--y este es el sentido de las palabras: el *Sujeto* el *Objeto* y el *Conocimiento*. De aquí se sigue, que cuando afirmamos que un conocimiento inteligible es verdadero, afirmamos que el objeto está unido con nosotros en el conocimiento de él; por esto decimos que el objeto nos es *manifiesto* en el Conocer, nos es visto, y el conocer lo llamamos una manifestacion, una vista (una evidencia). Esta relacion la verificamos en todos sus términos en la percepcion: *Yo conocedor... de mí el conocido... en mi conocimiento*; pero ¿cómo se verifica esta relacion en el conocimiento de mí afuera, y lo opuesto á mí?

Puesto que todo conocimiento como tal es una percepcion propia, una inteleccion, y puesto que en el conocimiento transitivo se verifica cada vez una union del objeto fuera del Yo con el Yo, en forma de una vista ó manifestacion, se aplica aquí el concepto y razón del fundamento, como se aplica á todo lo que es determinado en sus límites. Luego hemos de pensar sobre cada conocimiento transitivo un fundamento del conocimiento mismo como lo fundado, y conforme al cual es determinado á ser tal conocimiento de su objeto y bajo el cual fundamento puede ser este conocimiento demostrado, probado. Todo esto se contiene en el concepto

del fundamento de cada conocer particular y de todos. Porque, si el objeto en el conocimiento transitivo, por ejemplo:—Tú—Aquel, es otro que Yo, luego yo no soy fundamento de que yo lo conozca y de que él me sea conocido, siendo el fundamento aquello *de qué y en qué es y según lo que se determina* lo fundado.

Nos lleva, pues, el fundamento de nuestro conocimiento transitivo otra vez fuera y *sobre* el Yo, á un término absoluto, el cual pueda fundar en sí esta manifestación del conocimiento transitivo y la determine según él mismo, conforme al cual, pues, sea tal manifestación, tal conocimiento verdadero. Y, aunque nuestro conocer transitivo fuera en particular errado, falso, basta la cualidad de conocimiento transitivo, para que el Yo no pueda hallarlo en sí, ni aun presumirlo racionalmente, como halla en sí el conocimiento inmanente. En lo dicho no se afirma que *Yo* no conozca con propio conocimiento lo exterior: *Tú—aquél—lo otro*; solo se afirma que yo en mi Ciencia no contengo el conocer de lo otro que Yo, como otro, no fundo, no demuestro el conocimiento de ello; siendo por tanto absoluta la razón de pensar un término propio y último que funde en sí como tal la manifestación del conocimiento transitivo.

Bajo el concepto, pues, del fundamento discurremos de esta manera: no siendo Yo el fundamento de lo otro que Yo, sino lo opuesto y negativo, y por lo mismo no demostrando (manifestando) Yo lo *otro* que conozco, supongo para todo conocimiento transitivo, un fundamento de lo *otro* como propio en sí, y opuesto á mí, y fundamento asimismo de conocerlo como tal en sí y opuesto á mí, en el cual se demuestre el conocimiento transitivo que

yo hago en mí de lo exterior á mí. Cuando afirmo, pues, la verdad de mi conocimiento transitivo, afirmo por el mero hecho (aunque no siempre me sepa de ello) un término propio que funde la manifestacion, esto es, el conocimiento de lo otro, que yo, por mí mismo y en mí.

Media, pues, de mi conocimiento *Yo*, á mi conocimiento *lo otro*, el conocimiento absoluto del *fundamento*.

Este discurso se aplica á todo conocimiento transitivo, ya sea transitivo colateral ó transitivo superior; pero se aplica *supremamente* á nuestro conocimiento: el *Infinito-Absoluto*. Porque, el Absoluto es conocido como aquel en que nuestro mismo conocer de ello es fundado y mostrado; pues siendo el objeto de este conocimiento *absoluto*, no puede ser el fundamento de conocerlo otro que el Sér mismo infinito absoluto. Conforme á esto hemos hallado arriba que el concepto y razon del fundamento solo tiene valor bajo el Sér absolutamente real y positivo, y por tanto fundamento absoluto. Una vez, pues, que pensamos este término: el Sér ó Dios, sabemos que este pensamiento, aun como pensamiento nuestro, no es fundado y causado por nosotros, ni por otro sér finito, sino que su posibilidad y su realidad solo es fundada en el objeto mismo, absolutamente; pudiendo decir así: El Sér funda en mí absolutamente el pensamiento con que yo lo pienso y conozco, ó de este modo: *fundamentalmente (racionalmente)* pensando, pienso el Sér absoluto y bajo el absoluto pienso racionalmente lo finito opuesto á mí, y lo conozco.

Contra esto se puede arguir: Bien puede ser este pensamiento y conocimiento absoluto: *el Sér*, recibido por enseñanza ajena. Pero nosotros hemos hallado este cono-

cimiento en nuestro propio testimonio, en el análisis de nuestro pensamiento. Además, un conocimiento enseñado no es por esto solo un conocimiento errado, ni un prejuicio. Puede ser que muchos, acaso los mas de los hombres y pueblos, tengan el conocimiento de Dios solo como enseñado y comunicado; sin embargo y en parte ayudados por esta comunicacion misma, pueden convertir este prejuicio en un juicio real, y el presentimiento de Dios en un conocimiento de Dios. ¿Pero de qué enseñanza ajena recibieron los maestros de los hombres este pensamiento, que pensaron y comunicaron á los demás? Los que lo pensaron primero, debieron haberlo hallado en sí por discurso racional; y para expresarlo por señales ó por palabras, debia este conocimiento aparecerles claro por su propia verdad, no por enseñanza anterior. Ni cabe pensar, que el espíritu reciba en sí y se apropie un conocimiento, si no concierta con su racionalidad pensarlo y conocerlo.

La afirmacion, que nuestro objeto absoluto: el Sér es pensado como el fundamento de ser conocido por nosotros, contiene solo en forma general (racional) la fundacion de este conocimiento por Dios, en Dios; pero no contiene que el Sér solo se da á conocer ó se ha dado á conocer individualmente en el tiempo á los que lo piensan y conocen; tampoco esto se niega aquí; solo en el lugar debido podrá saberse si el Sér se da á conocer tambien en el tiempo á los séres racionales finitos y al hombre.

Consideremos el contenido de este conocimiento, el Sér, segun aquí lo pensamos. Siendo pensado el Sér como el real y positivo infinito absoluto, que esencia y funda en sí todo lo que es, pensamos el Sér como el

fundamento de todo lo determinado finito y *otro* que Yo relativamente á mí; luego pensamos el Sér, como el fundamento de la union con que lo opuesto á mí se une conmigo en conocimiento (en manifestacion); luego pensamos el Sér como el fundamento absoluto de la Naturaleza, la Razon, la Humanidad (el Mundo excepto yo), propios en sí y opuestos en mí y unidos conmigo en el conocer. Y, pues, el conocer mismo como un contenido de lo que dice, y relativamente al conocido es tambien una propiedad del objeto, es pensado el Sér como el fundamento del conocimiento inteligible transitivo hácia el objeto, esto es, en cuanto excede del Yo y del conocimiento inmanente. Juntamente, es pensado bajo este conocimiento: *el Sér*, que todo lo esencial y en sí propio, si es conocido con verdad, segun ello es en sí, es conocido como fundado en el Infinito, esto es, demostrado, no simplemente mostrado. Con esto no afirmamos que este conocimiento es para el conocedor asequible inmediatamente, como lo es el conocimiento inmanente; solo decimos que el Yo en su conocimiento transitivo no conoce el objeto externo por simple mostracion (percepcion inmediata), sino por demostracion (deduccion racional) en y mediante el fundamento.

Además, se contiene en el conocimiento absoluto: *el Sér*, lo siguiente: Siendo el Absoluto conocido como el Propio y Contenido absoluto, y por lo mismo como fundamento, en fuerza de su realidad, de toda cosa particular, y el conocimiento particular de ella, luego el conocimiento *el Sér* es el pensamiento inmanente de todo nuestro conocer y pensar; á todo pensamiento particular traemos (á sabiendas ó no), el pensamiento absoluto *el Sér*, y lo apli-

camos con valor entero, objetivo. Es por consiguiente conocido el Sér como el principio inmanente de toda nuestra Ciencia, como el fundamento inmanente de todo conocimiento particular y del mismo conocimiento absoluto. A esto no contradice, que en la experiencia no hagamos acto siempre del pensamiento--*el Sér*--como fundamento; porque de que no reflejemos sobre este pensamiento ahora ó luego, no se sigue que no lo tengamos en nuestro espíritu y obre *racionalmente* en nuestra indagacion, y podamos reconocerlo mediante la reflexion. ¿Cuántas veces tenemos delante el objeto sensible sin conocerlo por entonces?; y el conocimiento Yo, ¿no es siempre inmanente en mí aunque muchas veces, las mas acaso, no repare yo en él, no lo reconozca? El que ha hallado en sí el conocimiento absoluto--*el Sér*--como el fundamento del conocimiento objetivo, lo reconoce á manera del Sol, que no deja de alumbrarnos aunque alguna vez esté cubierto de nubes.

Consideremos el camino del análisis hasta aquí. ¿Cómo hemos llegado al conocimiento--*el Sér*--*Dios*--y que el Sér es el fundamento del Yo y de mí opuesto (el Mundo excepto Yo) y de la Relacion, y supremamente el fundamento de mi conocimiento de él mismo? Hemos llegado á este conocimiento mediante el concepto y la razon del fundamento. Pero *mediante*, no dice tanto como *por qué*, esto es, fundante, causante; y aunque nosotros, razonando sobre el concepto del fundamento, hemos reconocido el Sér (el fundante absoluto), nuestra percepcion en este lugar no contiene que el juicio del fundamento sea el fundamento del Infinito ni de su conocimiento; antes al contrario, el juicio del fundamento recae en este lugar solo *sobre lo finito, en sus límites*, y este es su sentido analítico. Pode-

mos pues decir solo que el concepto del fundamento es el medio racional de traer á nuestra reflexion el conocimiento, *el Sér*, inmanente en el espíritu; pero no podemos decir, ni nos autoriza para ello el análisis, que nuestro juicio del fundamento funda el absoluto ni nuestro conocimiento del absoluto. Antes bien, apenas reconocemos el Absoluto, lo conocemos como el conocimiento *madre* de todo nuestro conocer y pensar, y del mismo conocer y pensar del fundamento. Así, el sentido de la percepcion es: que *el Sér* por su concepto absoluto funda en nosotros el juicio del fundamento y funda asimismo la realidad de esta suprema relacion.

Para aclarar mas esto, determinemos la relacion del concepto: *el fundamento* con el concepto: *el Sér*. Por fundamento hemos entendido aquello de que y en que es y segun lo que se determina lo fundado, en cuya última razon llamamos el fundamento, la causa. Declaramos arriba este concepto con los ejemplos del espacio y la línea inscrita y del cuerpo en la naturaleza. Conforme á estas notas distintivas, la razon del *fundamento* se aplica á toda cosa finita, porque si es *finita*, es por la misma razon limitada de lo que es, dejando parte de lo que es fuera de sí; es, pues, parte con otro de algo superior total que la contiene y determina á lo que es. Ahora bien; el fundamento mismo es, como razon y relacion, una propiedad del Sér, luego el fundamento se aplica otra vez á sí mismo, y cabe preguntar: *¿Qué funda* esta relacion del fundamento? Hemos pues de pensar, sobre el fundamento y su conocimiento, el Sér y el conocer del Sér, que en razon de Sér absoluto sea el fundamento absoluto, contenga en su absoluta realidad la relacion misma que aquí

consideramos. Luego , solo bajo la suposicion , de que la razon del fundamento es ella misma fundada en el Sér, aplicamos esta razon á toda cosa finita ; y solo cuando reconocemos el Sér como el *fundante* del fundamento, recibe este juicio su valor absoluto, su autoridad científica.

De aquí nacen las siguientes consecuencias importantes para nuestro fin. Primera: El concepto del fundamento solo es dado, como parte, en el conocimiento absoluto: *el Sér*, y esta idea satisface al Espiritu que busca el fundamento de dicha relacion y su juicio. Cuando el espíritu reconoce el Sér-Dios como el objeto absoluto de su pensamiento, conoce y reconoce la razon del fundamento y la universal aplicacion de este juicio á toda cosa y á sí mismo; porque siendo conocido el Sér como el real y positivo absoluto que esencia en sí todo lo que es, es pensado como el fundamento de todo lo particular; luego es aplicable este juicio á toda cosa particular en sus limites, y al conocer de ella bajo el conocimiento absoluto: *el Sér*, y solo bajo este.

Segunda. El pensamiento del fundamento supone el pensamiento: el Sér-Dios; pero no al contrario: el pensamiento: *el Sér* supone el pensamiento del *fundamento*. Aquí vemos que el espíritu no llega al conocimiento absoluto bajo el conocimiento del fundamento, el cual es fundado solo en el conocimiento: *el Sér-Dios* y no de otro modo. Este es el orden científico, y nosotros erramos cuando pensamos demostrar el conocimiento de Dios por otro término ó bajo el conocimiento de otro término, ó cuando de un objeto finito queremos tomar fundamento para el conocimiento de Dios; pues toda demostracion supone el

principio de demostrar; mas el principio real y supremo es el Sér-Dios. Así, la razon y relacion del fundamento solo puede ser un *medio* de reflexion por el que el espíritu finito, olvidado temporalmente de Dios, pueda despertar este pensamiento en sí, recordarlo, renacer en él; y aun esta cualidad, de que el conocimiento del fundamento pueda ser *medio* en nuestra razon para el conocimiento de Dios, es fundada en Dios y en su conocimiento absoluto.

Tercera. El pensamiento: el Sér-Dios es absoluto en su enunciado mismo, y es pensado no precisamente como *sin* fundamento, sino como el único fundamento de los séres y de las relaciones y de la relacion misma universal del fundar. Así, el Sér-Dios es pensado, no sola y únicamente como fundamento, sino como absolutamente esencial y seyente, cuya propiedad es entre otras el ser *fundamento* de toda realidad y toda relacion. No tiene, pues, sentido el preguntar por el fundamento de Dios; ¿por qué, por ejemplo, es pensado Dios como positivo mas que negativo; por qué pensamos que Dios existe mas bien que no existe? El que hace esta pregunta, olvida su pensamiento mismo de Dios y el pensamiento del fundamento, y perverte el sentido de las palabras; siendo así que el conocimiento: el *fundamento* (y su forma el *por qué*) se funda solo en el conocimiento absoluto: el Sér, Dios.

Cuarta. Luego, el Sér es conocido como el fundamento real absoluto de todo conocimiento; y lo primero, fundamento del conocimiento de mi, por mí, de que yo me conozca. Porque, siendo el Sér-Dios conocido como el fundamento del Yo, lo es tambien como fundamento de toda mi interioridad, y de toda mi individualidad, y

de todo lo particular individual en mí; y de esta individual propiedad que es el conocerme yo por mí mismo. Bajo la misma propiedad de fundamento absoluto es conocido el Sér como el fundamento del conocer *transitivo* con que yo conozco de mí á fuera y en relacion conmigo; y en primer lugar, fundamento de que yo pueda pensar el Sér-Dios y pensarlo como fundamento del Yo y de todo mi conocer, y como fundamento de mi conocimiento de Dios. En segundo lugar, es conocido el Sér como el fundamento del conocer transitivo con que yo conozco lo finito exterior, el mundo fuera de mí y opuesto á mí. Porque, siendo conocido el Sér como el real y positivo absoluto que esencia en sí y funda todo lo real finito, y por lo mismo esencia y funda la Naturaleza y el Espíritu; luego funda también la Naturaleza en su union con el Espíritu y la union del Espíritu con la Naturaleza, esto es, funda la Humanidad y lo individual humano en cada hombre, que reúne en sí, como persona, su Cuerpo con su Espíritu; y en particular funda esta manera de union con que el Espíritu conoce su Cuerpo y mediante su Cuerpo conoce la Naturaleza y mediante la Naturaleza conoce otros Yo, otros sugetos humanos.

Quinta. Siendo reconocido el *Sér-Dios* como el fundamento real no solo del contenido objetivo, sino de la facultad subjetiva del pensar, y de la union de uno con otra, que es el *conocer*, y siendo reconocido el Sér como sin fundamento fuera ó sobre sí, se sigue que el espíritu conoce á Dios con conocimiento absoluto, esto es, con vista real y suprema (el supremo de todos los conocimientos). Así, el pensamiento de Dios, cuando es reconocido, lo es por su absoluta evidencia, sin recibir su

prueba de otro término ó conocimiento. No decimos con esto , que nuestro conocimiento de Dios , en cuanto es un hecho del espíritu en el tiempo , no tiene fundamento; porque este, como todo acto intelectual, se obra en cuanto el espíritu se aplica á él y procura despertarlo en sí; pero este mismo conocimiento de Dios en cuanto es un determinado acto intelectual, igualmente que toda cosa ó propiedad determinada en sus límites, es fundado absolutamente en Dios , por Dios. Así, hemos de distinguir el fundamento de la verdad del conocimiento de Dios, del medio de despertar en nosotros este conocimiento en el tiempo. El conocimiento de Dios es, en su verdad, objetivo, absoluto, pero relativamente al espíritu es fundado , causado en parte por circunstancias y medios temporales.

Sexta. Hemos hallado que el Sér-Dios es conocido como absoluto ó segun el uso comun de hablar : que Dios existe absolutamente; y hemos visto tambien, que el concepto de la existencia, esto es, la *Esencia* bajo la forma ó la *Posicion* , encierra en sí cuatro existencialidades ó modalidades, bajo que la esencia es puesta: la originalidad (primordialidad, supremidad) la eternidad, la efectividad, la continuidad (la vida continua). De consiguiente, no puede decirse que la existencia de Dios es puramente una existencia temporal, una efectividad, ó es puramente una existencia eterna por oposicion á la efectividad; ni que es una existencia original, primordial por oposicion á la eternidad *contra* y *con* la efectividad; sino que la existencia de Dios es la existencia misma esencial, absolutamente real, que da y funda la existencia de todo sér finito en todos sus modos de existir, distinta y unidamente, en superior y

subordinada relacion. Porque, siendo el *Sér-Dios* conocido como el absoluto, es *conocida* su existencia como la existencia absoluta, y toda existencia particular es conocida como esenciada y fundada, relativa á la existencia absoluta, esto es, la existencia del *Sér-Dios*. De aquí se sigue, que la pregunta sobre el valor objetivo de la existencia de Dios no es racional en el sentido en que se hace respecto á los séres finitos y en el que Kant dice: Por solo que yo piense á Dios, tengo tan poco conocimiento de que Dios existe, como por que yo piense un monte de oro, conozco objetivamente un monte de oro.

La razon de que sobre mi pensamiento del monte de oro, pregunte yo si el monte de oro existe en sí, es que igualmente llevo yo en mi fantasía una imágen individual de monte de oro, lo cual me mueve á pensar que acaso existe fuera de mí en correspondencia con mi imaginado monte de oro un efectivo monte de oro. Distinguiendo yo, pues, aquí dos existencias de monte de oro, cabe preguatar: Si al monte de oro pensado y representado en la fantasía corresponde un efectivo monte de oro en la experiencia; si se da en la naturaleza tal objeto, lo cual puede suceder ó no bajo la existencia limitada que tiene este objeto en mi fantasía.

Pero respecto al *Sér-Dios* no tiene sentido tal pregunta: porque la existencia es propiedad del Sér y del Sér infinito absoluto es propiedad la existencia infinita absoluta, continente de toda existencia particular, esto es, igualmente de la efectividad interior y la exterior; siendo pues vana la preguntá, de si al pensamiento mio de *Dios* corresponde un Dios efectivo fuera de mí; lo cual

es ya afirmado en el conocimiento mismo de Dios, y su existencia. Cuando se pregunta, si el *Sér-Dios* existe, se pregunta en sentido absoluto si el conocimiento—el *Sér*, envuelve en sí el conocimiento de la existencia, y sobre esto hallamos que así es, no dándose la esencia de Dios sino puesta, en cuya relacion es Dios existente y la Esencia es la Existencia. Así, cuando se habla del valor objetivo del pensamiento: el *Sér-Dios*, y luego se indaga si este pensado *Dios* existe, como si el un término estuviera fuera del otro, se anula por el mero hecho el pensamiento de Dios, dejamos de pensar á Dios, y nos imposibilitamos la respuesta; porque pensar *el Sér* es pensar *el Sér puesto*, es decir, pensar *el Sér* como existente, pensar la existencia real infinita, absoluta. Tal es la necesidad racional del pensamiento de Dios.

Resumamos el resultado del análisis sobre el conocimiento inteligible. Todos nuestros conocimientos inteligibles, ya terminen en nosotros (*inmanentes*), ya pasen de nosotros (*transitivos*) ó fuera y sobre nosotros (*transitivos superiores—transitivo supremo*), son racionalmente posibles y son contenidos en el conocimiento inteligible absoluto: *el Sér-Dios*, y este conocimiento es el fundamento real de nuestro conocimiento del Mundo, siendo conocido el Absoluto como el fundante y el continente de todo *sér* y esencia, y asimismo de aquel modo de union esencial entre los séres racionales, que es el *conocer*. Bajo este conocimiento absoluto (*inmanente—absoluto*) conocemos primeramente el Yo con todo lo que nos ha mostrado la percepcion analítica. Todos los conocimientos particulares que en el estado comun tenemos por inmediatos, el conocimiento sensible, el conocimiento inte-

ligible, el conocimiento superior racional, todos son esencialmente y fundidos *en*, y referidos *al* conocimiento absoluto: el Sér-Dios, del cual reciben su eterna verdad y su principio de demostración. Pero el Sér-Dios es reconocido en su pura evidencia, y verdad; es el absolutamente inmediato, y solo mediante él es posible y es efectivo el conocimiento *para nosotros* (subjektivamente) inmediato: Yo. Un conocimiento superior á este no lo pensamos, y aun propiamente hablando, no podemos llamar el conocimiento: *Dios* superior relativamente á inferior, porque es absoluto y por absoluto es primero y superior, y asimismo es medio de demostración, --el *Demostrador* y el *Definidor* absoluto. Sin embargo, y respecto á nuestro conocimiento finito, podemos decir, que el conocimiento: el Sér-Dios es nuestro primero y superior conocimiento, bajo el cual todos los demás son segundos, subordinados. Es verdad, que el conocimiento absoluto no está siempre presente al espíritu, y esta falta la siente bien el espíritu y el hombre; sino que está interrumpido en nuestra limitación por el pensamiento de lo finito, está en parte oscurecido, lejano, á lo menos en la historia presente. Pero aquí sabemos, que todo conocimiento y pensamiento particular de nosotros ó de otro tercero procede suprema y absolutamente del conocimiento: *el Sér-Dios* que es el conocimiento *inmanente absoluto* en el Espíritu, y esta verdad primera debemos tener presente en adelante en la construcción de la ciencia. Porque, no siendo en la realidad ningún sér fuera de Dios, no es en la razón ningún conocimiento fuera del conocimiento de Dios.

Hemos visto que en el conocimiento absoluto: el Sér-Dios se contiene la posibilidad de todo conocimiento fini-

to, y es por tanto este conocimiento el principio de todo nuestro saber y pensar. Porque, siendo pensado todo sér finito en el Sér, no se añade de fuera y de nuevo cosa alguna ni pensamiento alguno al conocimiento absoluto. Nosotros, á la verdad, en la sucesion de nuestra ciencia no hallamos límites al pensar y conocer, pensamos siempre algo nuevo antes no pensado; pero lo que quiera que pensemos es fundado y es demostrable en el conocimiento *el Sér-Dios*. Y, aun la posibilidad de preguntar sobre el valor objetivo de nuestro conocimiento de Dios se contiene en este conocimiento mismo, porque solo en él cabe pensar que el Sér absoluto pueda fundar la interior relativa *contrariedad* y por tanto cabe pensar que el Espíritu finito, cuando no ha conocido aun claramente á Dios (pre-sintién-dolo de léjos) puede preguntar si Dios existe en efecto fuera del conocedor. Pero, cuando el espíritu reconoce el Sér como el absoluto, lo conoce no como enteramente fuera del Yo, y el Yo no como *enteramente* fuera de Dios, sino como el esencial y el fundante absoluto de toda realidad, y toda relacion y de todos los conocimientos determinados tanto immanentes como transitivos y trascendentales, dentro, fuera, y de dentro á fuera del conocedor.

Por el camino seguido hasta aquí se levanta el espíritu al conocimiento de *Dios*, como el Sér infinito absoluto en su evidente verdad; pero este objeto solo el Sér mismo lo penetra con ciencia plena. El espíritu finito puede y debe aspirar á conocer á Dios en su verdad absoluta; pero nunca ni en ningun respecto puede, como finito, apurar este objeto; puede y debe llevar siempre mas allá el límite de su ciencia, pero no puede borrar este límite.

Hemos llegado al término científico que nos propusimos

al principio del análisis. Considerando la idea de la Ciencia, observamos, que si la Ciencia es posible para el Espíritu, debe este hallar un conocimiento de objeto absoluto, el cual funde por su cualidad todo conocimiento objetivo, de modo que siendo conocimiento real y en sí evidente, sea *principio* de todo conocimiento particular. Este conocimiento, observamos entonces, solo puede ser hallado, cuando su objeto sea en sí absoluto, y por tanto, sea fundamento objetivo y fundamento asimismo del conocer objetivo. No habiendo hallado este conocimiento en el objeto sensible exterior, lo buscamos en el Yo como nuestro objeto inmediato y adecuado, y percibiendo el Yo en reflexion analítica, llegamos á la percepcion y juicio analítico: Yo *conozco* y *pienso*. Indagando el contenido de esta percepcion: *Qué conozco Yo; Como qué lo conozco; Cómo lo conozco*, encontramos el conocimiento absoluto: el *Sér-Dios*, que contiene en sí la razon de conocerlo, así como su objeto funda y contiene todo sér finito y toda finita relacion, y la relacion misma del conocer; hallamos pues en este conocimiento las condiciones del principio real de la Ciencia. — Luego podemos desde aquí demostrar la Ciencia real en su principio, teniendo para ello las condiciones internas subjetivas, mediante las percepciones analíticas halladas hasta ahora. Queda asimismo declarado el concepto y razon del Fundamento; y que este juicio recibe su sentido y valor universal solo del conocimiento: el *Sér-Dios*. Tambien hemos declarado el concepto de la Existencia ó la Modalidad, distinguiendo los modos y existencias particulares en ella contenidas: la *originalidad* (Supremidad) y bajo ella la Eternidad, la Efectividad (temporalidad) y la Eternidad con la efectividad, esto es, la continuidad (la

vida), con lo cual podemos entender ya la pregunta sobre el valor objetivo de nuestro conocimiento; y saber que la pregunta de la existencia en el sentido de la efectividad fuera del sugeto que la piensa, es irracional respecto al Sér-Dios.

Tambien hemos observado analíticamente la propiedad del conocer, y declarado en qué consiste esta propiedad, hallando que el Espíritu finito no puede apurar con su conocimiento el objeto absoluto; pero que afirmamos con verdad, que conocemos este objeto absoluto.

En este lugar reconoce el Espíritu la infinita limitacion de su conocer y sabe, que nunca puede pensar hasta el cabo, ni agotar su conocimiento de Dios. Porque, habiendo visto que el Yo no puede penetrar en su plena determinacion ni un sentido del Cuerpo, ni un átomo solar, antes en cada conocimiento renacen nuevas cuestiones y relaciones que indagar y conocer bajo la infinita individualidad de cada objeto, y el infinito encadenamiento de unos en otros (el sistema de la realidad), ¡cuánto mas será el objeto absoluto, el Sér, asunto inagotable de conocimiento! Pero conocer con verdad el Sér-Dios es otra cosa, que penetrar, profundizar la interioridad de Dios. Que lo primero lo podemos, lo reconoce el Espíritu que refleja inductivamente sobre sus propias afirmaciones hasta la afirmacion absoluta que las funda y demuestra en sí; que lo segundo no lo podemos, lo reconoce el Espíritu finito en la cualidad misma de su conocimiento respecto al Infinito, Absoluto.

Si, pues, el conocimiento: el Sér-Dios, como el fundamento y el contenido absoluto de todo conocer, tiene verdad, es posible conocer científicamente todo sér particu-

lar como esenciado en Dios, fundado y determinado por Dios, cuya verdad absoluta lleva su criterio en sí misma bajo la expresión: *Como Dios es Dios, en la verdad de Dios*. Bajo otra forma de testimonio no puede ser expresado este *criterio* absoluto; con el conocimiento Dios debe ser dada la verdad formal del criterio científico: *Como Dios es Dios, ó en Dios y en verdad*; así como en el conocimiento inmediato *Yo* es dado el criterio de toda la ciencia subjetiva, bajo la expresión: *Como Yo soy, en mi verdad*; con la diferencia, que la formal certeza del conocimiento *Yo* es *respecto* al conocimiento el *Sér-Dios*, una certeza segunda *mediata*, aunque científica; pero el conocimiento: *Dios* es absoluto y absolutamente inmediato é inmanente en el espíritu, y como tal es demostrativo de la verdad del conocimiento *Yo* y demostrativo igualmente de la certeza con que yo conozco los seres finitos mis opuestos y unidos conmigo.

En conclusion, una vez conocido el *Sér-Dios*, es por el mismo hecho reconocido; porque reconocer dice tanto como conocer que el objeto es en sí tal como lo pensamos. Y, pues, en el *Sér* la Esencia contiene la Existencia, luego conocer á Dios y reconocer que Dios existe es uno y lo mismo. No así en los objetos finitos, donde puede el Espíritu conocer y representarse el objeto en su fantasía, sin saber por esto que el objeto se da fuera de él en la efectividad. Así, puede el Espíritu conocer otros espíritus sus iguales y opuestos en Idea y fantasía, sin que por esto sepa que tales espíritus existen fuera de él en la Naturaleza, como hombres; porque en los Seres finitos la Esencia y la Existencia no se llenan una por otra, ni un modo de la Existencia se llena por el otro; la Eternidad, por ejemplo,

no es adecuada á la Efectividad, ni esta á aquella. Mas el Absoluto-Dios, si es conocido, es reconocido como el contenido de la Esencia y la Existencia y el contenido de todos los modos de la Existencia: por consiguiente, es reconocido como el Existente absoluto en el conocedor, y fuera y sobre ambos términos (el Existente supremo).

Hasta aquí hemos guiado nuestra indagacion al conocimiento de Dios; pero desde ahora nos guiará este mismo conocimiento, que el Yo puede despertar en sí y en otros, pero no puede producir como nuevo, porque es absoluto é inmanente en la Razon. El momento en que conocemos á Dios y lo reconocemos, es el principio de nuestro renacimiento espiritual, comparable á la primera mirada del recién nacido hácia la luz, ó á la primera vista del sol al amanecer. El Espíritu ilustrado, y afirmado en este conocimiento, contempla una nueva luz, donde en un punto el espacio se ilumina de todos lados, y los objetos que antes distinguia débilmente en la aurora, salen poco á poco de la oscuridad y se aclaran á sus ojos. Es, pues, el conocimiento de Dios por sí suficiente, en sí fundado, en el que toda propiedad se contiene, mediante el que toda verdad funda su certeza y puede ser demostrada. Nuestra conviccion individual no da fuerza, ni añade valor á la verdad de Dios, ni la demuestra; pero debemos dar testimonio de ella para concurrir en parte á que sea reconocida por la razon comun, y sobre ella pueda fundarse la Ciencia real humana. Cada cual, con vista del análisis seguido hasta aquí, debe entrar en su testimonio, analizar todo su pensamiento, observar y reconocer ordenadamente todas las afirmaciones de su razon hasta la afirmacion y conocimiento absoluto que hemos expresado. El que conoce y

reconoce el *Sér-Dios*, sabe que este conocimiento es en el Sér finito un eterno efecto de la Causalidad eterna de Dios; que no debe ser mirado como obra particular de la predilección divina ó como un privilegio del talento, sino, que todo espíritu racional que refleja en sí, y se da cuenta ordenada de su pensamiento y conocimiento, reconoce superior y absolutamente el Sér-Dios como el principio real y principio del conocer. A este resultado llega igualmente un espíritu que otro, bajo la común racionalidad de todos en Dios; y cuando algún hombre ó muchos, ó pueblos no han llegado á este conocimiento, no nace esto de la incapacidad del sujeto, sino de no haber comenzado ó no haber procedido derechamente en la indagación, ó de otras circunstancias (enervación, degeneración moral, preocupación sensible, desconfianza y escepticismo) que han torcido el espíritu de su verdadera naturaleza y derecho camino. Antes bien, el espíritu sano encuentra en los esfuerzos y ensayos parciales para conocer el principio real de la Ciencia, un motivo para emprender de nuevo la indagación desde un conocimiento más inmediato y con procedimiento más circunspecto y ordenado. Tal es el espíritu de la historia de la Ciencia hasta el día, en relación con la historia humana.

En este punto reconocemos, que así como Dios es el objeto absoluto y es en tal razón el fundamento esencial de todo objeto particular, así el conocimiento: *Dios* es el conocimiento absoluto y como tal es, para el sujeto, Principio absoluto en el que nuestro conocer mismo es legítimo, racional, sistemático en todas relaciones. De consiguiente, el conocimiento: *Dios* es, tanto en razón del objeto como en razón del sujeto, el conocimiento-Principio de la Ciencia,

y se expresa, no, diciendo conocimiento objetivo-contrasubjetivo (reflexion) ó subjetivo-contrasubjetivo, sino absolutamente hablando: *conocimiento real—vista real*.

El conocimiento de Dios no es meramente una intelccion por notas abstraídas de lo singular y sucesivo sensible, habiendo visto arriba que este conocimiento por nada es fundado ni causado, sino por su contenido mismo en su absoluta verdad. La abstraccion, ó el conocimiento inteligible abstracto por notas comunes, no llega en su último grado al conocimiento real: el Sér, sino al conocimiento general y vacío: Algo (la suprema abstraccion de la que pudo decir Hegel: El Sér es el Nada—Das Sein ist das Nichts). Tampoco es la *vista real* el conocimiento de lo individual último en el tiempo (el puro experimento excepto la nocion comun), ni llegamos á la vista real mediante la experiencia individual; antes al contrario, el que conoce á Dios, reconoce que en su objeto y en el conocimiento del mismo se contiene y para el conocedor, se demuestra la existencia y la efectividad en su infinita determinacion, así como la posibilidad de conocer el objeto individual en el tiempo, esto es, la posibilidad de la experiencia.—Aclaremos esto con algunos ejemplos del análisis. Sin duda yo tengo el conocimiento absoluto: *Yo* (percepcion analítica absoluta), pero entonces no tengo la nocion abstracta del *Yo*, por oposicion á mi individualidad, Juan, Pedro; ni experimento mi individualidad por oposicion á lo comun del sér *Yo*, sino lo uno como lo otro, la nocion *Yo* y el experimentado *Yo*, están contenidos y conocidos en la percepcion absoluta *Yo*, y en ella son fundados. Asimismo, *Yo* conozco con conocimiento absoluto la Naturaleza, bajo tal nombre, en su puro, posi-

tivo, universal sentido; pero entonces no tengo el concepto abstracto de la Naturaleza, la *Naturalidad*, á excepcion de la individualidad natural en el tiempo, la *criatura*, ni conozco la individualidad natural por oposicion á lo comun natural, sino que conozco la Naturaleza en su concepto absoluto, entero, positivo, y bajo este concepto puedo conocer lo comun natural, por oposicion y exclusion á lo individual natural, y en union con ello, esto es, la continuidad natural, la *vida* de la Naturaleza. De manera semejante se refiere el pensamiento real, absoluto; el Sér-Dios al pensamiento de todo sér determinado individual, pero esencial y fundado en Dios. Luego la Ciencia es posible para el espíritu finito y el hombre, y está dada en la vista real, en la cual es Dios conocido como el real y positivo absoluto, fuera del cual nada es, ni por consiguiante es conocido en ciencia y verdad; dentro, bajo y mediante el cual es esenciado todo sér, y toda ciencia es demostrada, y puede ser racionalmente conocida, y sin esto no. Una vez conocido el Sér, es conocida la Ciencia en su principio absoluto, en su idea eterna, y en la Ley de sus demostraciones.

Todo lo hasta aquí pensado como particular en sus límites, puede ahora ser referido al Sér-Dios como esenciado y fundado en su principio; y la Ciencia analítica conocida hasta aquí con certeza limitada, aunque inmediata, es ahora confirmada y demostrada en el conocimiento absoluto, y puede ser en él reconstruida. De aquí en adelante solo el Sér será el objeto y el asunto permanente de nuestro conocimiento; todo conocimiento determinado debe ser traído y referido á la vista real, y en ella demostrado en forma de juicios reales (sintéticos—*coremas*),

así como en la ciencia analítica hemos conocido el Yo en forma de juicios analíticos (percepciones inmediatas). Este espíritu científico, consecuentemente sostenido, desterrará de nuestra Ciencia todo conocimiento vago, oscuro ó falso, y admitirá solo lo real y verdadero.

XXII.

PERCEPCION ANALITICA DEL SENTIMIENTO. — EN SU UNIDAD : EN SU INTERIOR VARIEDAD.

El sentimiento es una relacion de *totalidad*.—Diferencia entre la relacion del sentimiento y la del conocimiento.—El placer; el dolor; su carácter.—El sentimiento en su variedad.—Division por razon del sujeto; *corporal* (sensacion), *espiritual*, ó *humano*.—Division por razon del objeto: sensibles (inferiores), generosos (superiores).—Division por razon del objeto sentido en relacion con el sugeto sensible: inmanente, transitivo, trascendente (interno-externo). El sentimiento no es puramente receptivo, es tambien activo.—Relacion entre el placer y el dolor.—Deseo, aversion; esperanza, temor; terror, sorpresa.—Relacion y mútua influencia del conocimiento y del sentimiento.

Consideremos, cómo hemos llegado al principio real del conocimiento, de dónde hemos partido para ello y cuál debe ser ahora nuestro camino. Bajo la percepcion subjetiva absoluta: Yo, nos hemos observado en la percepcion determinada: *Yo conozco*, y distinguiendo el conocer en su variedad, hemos hallado el conocimiento inteligible-absoluto: el Sér-Dios, como conocimiento absolutamente fundado en sí mismo, y principio real del conocer. Con esto

hemos resuelto la última cuestion del análisis en el primero de sus tres miembros : percibir nuestro conocer. Juntamente hemos reconocido todo lo hallado analíticamente como fundado y contenido en el conocimiento absoluto : el Ser-Dios, y nace aquí la cuestion de reconocer, reconstruir este mismo contenido analítico bajo el conocimiento real. Aquí vemos, que la Ciencia analítica no se suprime ni acaba una vez hallado el conocimiento : el Ser-Dios, sino que puede ser continuada y determinada bajo este su fundamento real. Podemos, pues, continuar la cuestion, cuya primera parte hemos contestado; porque toda la cuestion era observarnos analíticamente en nuestras propiedades : Yo conozco, Yo siento, Yo quiero, como las últimas determinaciones de nuestra actividad bajo el juicio inmediato : *Yo fundo eterna y temporalmente mis estados en el tiempo*. La cuestion inmediata será, pues, observarnos analíticamente en la percepcion : Yo siento, y en nuestra propiedad de sentir.

Contra este método científico se podría replicar : una vez alcanzado el conocimiento real, nada impide seguir la deducion fundada en este conocimiento, en vez de volver á la reflexion analítica y suspender la deducion y la construccion de la ciencia real en su principio. A esto contestamos : Primero, por el conocimiento absoluto : el Ser = Dios segun se nos muestra aquí, no podemos desenvolver la Ciencia real, puesto que no conocemos lo bastante nuestro mismo conocer para aplicarlo á la deducion de la Ciencia sintética. Tampoco hemos percibido analíticamente nuestro Sentir y nuestro Querer como propiedades nuestras, para determinar la relacion del pensamiento científico con el sentimiento y la voluntad que acompañan al

pensamiento. En segundo lugar, para proceder á fundar la Ciencia sobre el conocimiento real debemos saber primero, cómo hemos de realizar esta construccion en vista del objeto y con respecto á nuestro sujeto finito, esto es, debemos primero conocer el *Organo científico* y el *Método científico* y el *Plan de la Ciencia*. Estas cuestiones piden ser resueltas antes de pasar á la construccion de la Ciencia real— en la segunda parte de la Ciencia. Para la solucion de estas cuestiones estamos preparados, puesto que tenemos el fundamento en el conocimiento el Ser - Dios, y conocemos analíticamente nuestro sujeto y nuestro conocer.

Considerémonos, pues, en tanto que sentimos, bajo el juicio inmediato : *Yo siento*. En el Sentir se determina una relacion de la cosa como *toda* conmigo como *todo* sintiéndola. Y esta relacion, es relacion esencial que consiste en mi union con la cosa como sentida. En el Sentir distinguimos inmediatamente, si la cosa sentida conforma con nosotros, si es afirmativa de nuestra Naturaleza, ó si es opositiva, contraria á nuestra naturaleza. En el primer caso el sentimiento se determina en sentimiento agradable-Placer-Gusto : en el segundo caso se determina en sentimiento de Dolor-Pena, y así lo sentimos inmediatamente.

Usamos para expresar esta relacion la palabra *sentir* y *Sentimiento* (y sus relativas, segun los casos, Sentido y Sensibilidad), aunque esta palabra tiene un sentido mas genérico significando una relacion de entrar el sujeto en el objeto cualquiera que sea el modo, y en este sentido genérico se aplica igualmente al conocer, que al sentir y al querer. Se puede, sin embargo, decir, que en el sentir predomina la interioridad aun relativamente á la cosa sentida entrando

yo en parte en ella, y ella en mí (como partes de un todo) en cuanto la siento, así como en el conocer predomina la *Propiedad* (scidad), y en el querer predomina la *Causalidad*. La palabra *sentir* tiene de propio sobre otras análogas (Afecto, Afeccion, Toque, Impresion) que admite igualmente la relacion pasiva que la activa del sujeto.

Determinemos el sentido de la percepcion del sentir y *Yo siento*. El sentir es un estado de relacion y consiste en pura relacion—el sentimiento, lo sentido es siempre el *Ser, la cosa en sí*, en cuanto está con el sujeto en una union esencial de su género y mientras esta relacion dura en el tiempo. Lo sentido puede ser el sujeto sensible ó una parte del mismo, así como en el conocer, lo conocido puede ser el sujeto conocedor ó una parte del mismo. Pero lo sentido puede ser igualmente otro que el sujeto, y sentido como otro, por ejemplo, cuando sentimos amor puro á otros hombres como hombres, sin mirar á nosotros ni mezclar en ello el sentimiento propio (Filantropía), ó cuando sentimos la bella naturaleza (la primera mirada al Cielo, la del Sol al amanecer), ó cuando mediante el conocimiento de Dios sentimos amor puro hácia Dios (Devocion). Hallamos, pues, la distincion del sentimiento en sentimientos inmanentes y sentimientos transitivos, como en el conocer hemos distinguido conocimientos inmanentes y conocimientos transitivos.

En segundo lugar, hemos visto que la relacion del sentir es relacion de union esencial del objeto como todo con el sujeto, como todo en forma de totalidad, en toque y penetracion de uno por otro, entrando la cosa en parte del sujeto, y el sujeto en parte de la cosa. Así, la union del sentir no es del mismo modo que la union del conocer. En

el conocer el objeto como propio en sí se une con el sujeto como propio en sí (estoy en mi conocimiento) mediante un acto de propiedad asimismo — una *Manifestacion* y salva la integridad y sustantividad de los términos referidos: es pues el conocer la union en forma de propiedad no en forma de totalidad, y el conocimiento consiste en pura manifestacion, pura vista, no en intimacion de un término en otro; mas en el sentir y el sentimiento, el ser por todo y sentido se une con el sujeto por todo á sí mismo y por sensible en forma de totalidad (se penetran). De modo que en el conocer predomina el ser en su propiedad y la *union* como la union posible de este género; mas en el sentir predomina el ser como todo y la union como union de totalidad; sintiendo Yo me hago parte en lo sentido y lo sentido se hace parte en mí, conmigo, me penetra. El entrar los términos relativos del sentimiento uno en otro es la forma de relacion del ser como el todo; pero el manifestar, el ver es la forma de relacion del ser como propio (como de suyo y en sí). Pero en ambos modos hay union esencial del objeto con el sujeto. Así, en las sensaciones corporales en que sentimos la naturaleza en nuestro cuerpo, hay union del objeto natural como todo y sentido con nosotros como todo y sentientes, y esta union se obra en forma de totalidad, á saber: en forma de impresion y penetracion mútua de los sentidos en la Naturaleza y recíprocamente penetracion y recepcion á la vez, aprension y posesion con medida. Así, en particular cuando sentimos en el ojo la luz y los colores, está entonces la naturaleza como toda, por ejemplo: en su claridad.—Luz y color unida con el ojo como *todo* para ser sentida. Y en el sonido, la Naturaleza en su sonoridad se une totalmente con el sentido

del cuerpo para el sonido, dado el medio y la distancia, la proporción y demás condiciones naturales. Por esto hallamos la sensación en los sentidos siempre adecuada del sujeto sensible á lo sentido y en parte independiente de nuestra voluntad. Lo mismo observamos en el sentimiento espiritual (Interés—Amor); cuando yo amo á otro hombre, entiendo que me uno con este hombre como todo haciéndome parte de él, y con él, intimándome en él con él, formando ambos un todo y este es mi sentido, cuando digo que lo amo ó que simpatizo con él. Y cuando yo siento amor hácia las Ideas puras,—belleza,—bondad, mi objeto como todo se une conmigo, y yo como todo me uno con él en modo de totalidad; y en este sentido digo que estoy prendado, tocado, poseído de la belleza ó de la virtud: es esta union secreta en parte imprevista sin que se aperciba de ello el conocimiento, ó á lo menos en el primer toque del sentimiento, y en esto está lo propio del sentir á diferencia del conocer.

Observamos tambien que en el sentir se determina al punto, si el objeto sentido conviene con el sujeto sensible, ó si le es contrario. Si la union del sentimiento es union de conformidad, el sentimiento se determina en sentimiento de placer ó gusto; si la union es de contrariedad, en la que el objeto sentido contraria, niega nuestra vida, el sentimiento se determina sintiendo dolor ó disgusto: en el primer caso sentimos placer, en el segundo sentimos dolor bajo la unidad del sentir é inmediatamente. Esta voz particular del placer ó el dolor la hallamos en todos nuestros sentimientos. Así, en las sensaciones del cuerpo, en los toques, por ejemplo: cuando el objeto sentido en los dedos conviene con el cuerpo en este órgano y su cualidad,

cuando la despierta, la promueve, sentimos inmediatamente *suavidad* y toque suave: cuando el objeto en el tacto contraría esta actividad, la interrumpe, sentimos en particular dureza, aspereza, y el cuerpo tocado lo llamamos duro, áspero; y la suavidad ó aspereza son determinaciones contenidas en la sensación una y se continúan con ella; y aunque suele acompañar el conocimiento á las sensaciones particulares (subsensaciones) del placer ó dolor, ellas son determinadas tales en el sentimiento aunque el conocimiento faltara. Asimismo, en la sensación del gusto, cuando lo gustado conviene con la vida propia de este órgano, la excita, la sostiene, sentimos particularmente dulce ó sabroso; cuando lo gustado contraría la vida propia de este órgano la repele ó la retrae, sentimos particularmente amargo según los grados, y mas interiormente asco. Lo mismo observamos en los demás sentidos, con la diferencia que en los sentidos superiores, el ojo y el oído, el sentimiento del espíritu se despierta á poco que dure la sensación corporal, por ejemplo: en la sensación de la claridad ó su opuesta la oscuridad, del sentido vibrante ó metálico ó su opuesto el confuso. Este sentimiento del placer ó dolor del espíritu que se despierta con la sensación corporal (por ejemplo: en el ojo ó el oído) lo sentimos sin embargo como propio y de propio objeto; y nos eleva en goce ó pena sobre el límite del sentido.

Declarado el concepto comun del sentir en su unidad, sigue considerarlo en su variedad interior. El primer fundamento de distincion es el sujeto sensible ó sentiente.— Yo en mi alma, ó la parte determinada que siente en mí, el Cuerpo, el Espíritu, el Hombre. Si el cuerpo solo es el que siente, el sentimiento es corporal puro y se llama con

propio nombre *Sensacion*; así la sensacion del hambre, la sed, el dolor en los miembros. La sensacion corporal es entera, cerrada en su esfera; en ella el cuerpo se siente todo, aunque subordinadamente á mí mismo—el Espíritu, no para suspenderla ó extinguirla, porque la sensacion corporal es propia en su género, sino para no dejarla aislada y predominante, sino acompañarla, contenerla, guiarla en mí por el sentimiento superior del Espíritu. Si el espíritu es solo el que siente, el sentimiento es espiritual puro, y toma el nombre de *sentimiento* en la significacion estrecha: el sentimiento de alegría, el de pesar, el de tristeza, remordimiento. Esta esfera del sentimiento muestra su propiedad, en que el sujeto se puede abandonar á ella enteramente, olvidando ú oponiéndose á la sensacion corporal; pudiendo llegar hasta al aborrecimiento del cuerpo y su sensacion; el Poeta, el Asceta, el Místico son ejemplos de este sentimiento del espíritu que perturba la relacion proporcionada del espíritu con el cuerpo bajo el sentimiento todo y uno del Yo. El espíritu se siente en sus sentimientos todo entero, como un objeto propio en su género, en goce ó pesar; el espíritu siente dentro de su naturaleza, como el cuerpo en las sensaciones corporales siente dentro de la suya, y este carácter de propiedad é integridad acompaña á los sentimientos de ambos sujetos. Los sentimientos del espíritu son inmediatos como el sujeto mismo y se individualizan en representaciones análogas de la fantasía (el deseo, el anhelo, la inquietud). Los sentimientos del Cuerpo, las Sensaciones-los recibo yo en mí, mediante la fantasía sensible, y en ella les doy fuerza é influencia sobre mí: con la fantasía asimismo y por *analogía* reproduzco yo las sensaciones del Cuerpo, las despierto, las au-

típico, á veces las continúa aunque en el cuerpo hayan cesado, y puedo causar aquella perturbacion de la pasion sensual que tiene su raíz, no en el cuerpo sino en el des-arreglo de la fantasía, entre mi cuerpo y yo. Si el sujeto que siente es el hombre, el sentimiento es humano aplicable igualmente al sentimiento fuera del Yo que al sentimiento del Yo (los Afectos del ánimo). El espíritu puede sentir como hombre y entonces es ánimo, siente entonces no como absoluto y opuesto al cuerpo sino en relacion al cuerpo (humanamente).

La segunda fuente de distincion del sentimiento es el objeto sentido; si este objeto es individuo último en el tiempo, el sentimiento relativo es individual, temporal ó sensible (material, grosero): Si el objeto sentido es un objeto inteligible, esto es, comun eterno sobre el tiempo, el sentimiento relativo es general, puro: Si el objeto sentido es un ser y objeto fundamental superior, el sentimiento relativo es elevado, sublime (devocion, veneracion). Si el ser como sentido es absoluto, y absoluto en su género (la Naturaleza, el Espíritu, la Humanidad) ó absolutamente absoluto-el Ser-Dios, el sentimiento relativo es sentimiento absoluto (Religion, Piedad) y contiene los sentimientos segundos análogos, por ejemplo: los sentimientos que se despiertan ante los ejemplares de virtud, de heroismo, de belleza, antes de referirlos á nosotros son sentimientos puros objetivos, correspondientes al objeto inteligible que entonces conocemos, y á estos sentimientos se junta el deseo desinteresado, que el *Ideal contemplado* se realice en el tiempo y en la vida siempre y cada vez, que el Ideal eterno sea tambien eternamente temporal—una eterna efectividad. Pero cuando contemplamos nuestra libertad ó

la ajena en los momentos de las grandes luchas, en los esfuerzos del heroísmo, el sentimiento que acompaña es mas que ideal y puro aunque concierta con este, pero por razon de su objeto es sentimiento superior, sublime y en su género es absoluto, segun el objeto que se une con el sujeto en el sentir. Entonces el sujeto segun circunstancias siente la admiracion, el entusiasmo, y en este sentimiento halla fuerza para dominar y regir su vida con libertad. Pero al conocimiento puro absoluto Yo, acompaña un sentimiento puro absoluto: Yo por todo y sentido en mi personalidad. Este sentimiento es inmediato é indesapropiable como su objeto, renace como un sentimiento matriz aun allí donde están debilitados, amortiguados los sentimientos particulares, y crea en nosotros nuevas fuentes de vida: es la voz de nuestra intimidad misma. Y el sentimiento despertado en nosotros, cuando tenemos el conocimiento real: el Ser-Dios, es sentimiento absoluto que contiene en absoluta subordinacion todos los sentimientos de objeto particular racional, ideal ó sensible y primeramente el sentimiento de *mí* mismo, y entonces es el sentimiento absolutamente religioso, absolutamente interior en Dios y da fundamento y pureza á todo sentimiento particular.

La distincion de los sentimientos por razon del objeto en sensibles (impuros-groseros) y puros (generosos) se expresa tambien con los nombres de sentimientos inferiores y sentimientos superiores, así como en el conocer se distinguen los conocimientos y facultades inferiores y superiores. Y, pues todo lo individual efectivo en el tiempo (lo temporal-concreto) se determina sucesivamente bajo su género y absolutamente bajo el Ser, no es impropio lla-

mar inferior y posterior al sentimiento de lo individual y temporal, sin que este sentimiento por inferior sea malo ó impuro; antes bajo la limitacion del Yo sensible debe este sentimiento, como el mas cercano á nosotros y el mas excitado afectarnos el primero, y es en su primera impresion sentimiento puro (en el niño y sus primeras sensaciones); solo es grosero ó corruptor cuando es desproporcionado, desarreglado, y aleja al sujeto del sentimiento ideal y superior. El sujeto puede convertir el sentimiento inferior en sentimiento puro mediante el desinterés (que corresponde á la abstraccion en el conocimiento) y nos dispone á los sentimientos generosos como la abstraccion á las ideas puras. Y, así como la abstraccion, cuando es aislada se convierte en un vano coñocer (cavilosidad-sutileza), así el desinterés, aunque puro en sí, se convierte cuando no se motiva en los sentimientos ideales y superiores y niega ó comprime el sentimiento inferior, en vano sentimiento sin contenido y conduce á la condenacion ilegítima de los sentimientos naturales y al vano orgullo del espíritu.

Los fundamentos de distincion mostrados hasta aquí, no deben confundirse uno con otro, ni los sentimientos superiores con los inferiores, aunque unos y otros pueden referirse á un mismo objeto, segun la naturaleza del sentimiento. Un sentimiento inferior ó sensible puede nacer en el espíritu (pusilanidad) como en el cuerpo, y un sentimiento puro superior puede referirse tambien al cuerpo y á la naturaleza: así, nuestro sentimiento del inmenso espacio, el de la naturaleza viviente ó el contrario de la naturaleza solitaria, el Mar, el Cielo, son en el primer momento sentimientos puros y superiores.

En los sentimientos inferiores que se despiertan en la

comunicacion con el objeto del sentido ó en la fantasía, se realiza una union individual del objeto sentido como todo con el sujeto sensible y sentiente—una afeccion como hemos visto; así, cuando sentimos la naturaleza y el cuerpo en sus estados y en la fantasía en su esfera análoga al cuerpo, media contacto é impresion. Pero en los sentimientos puros y superiores parece á primera vista que no media union individual del objeto sentido con el sujeto, porque en el sentimiento, por ejemplo, de la belleza ideal no nos está presente el objeto del sentimiento como lo está en la vista de una bella pintura; y en el sentimiento de Dios, que es el sentimiento absoluto y el contenido de todos; no nos está presente Dios con individual union. Pero hemos de observar que los sentimientos puros y superiores solo se despiertan con el conocimiento inteligible correspondiente, y que donde el conocimiento falta, allí falta el sentimiento puro ó superior relativo, y el sujeto no da señales de tenerlo. Así, el hombre inculto que no tiene el conocimiento de la belleza, no muestra tener el sentimiento puro de la belleza, y aun á la vista de una belleza individual (una pintura, una estatua) no parece interesado por ella, refiriéndola cuando mas á sentimientos inferiores, egoista. Y el que no tiene el conocimiento de Dios, no tiene tampoco el sentimiento de Dios, ni le toca Dios en el corazon, ó cuando mas se despiertan en él solo sentimientos inferiores, por ejemplo, el temor supersticioso. Y habiendo hallado en la percepcion del conocer, que en todo conocimiento hay union de Esencia y de Propiedad, esto es, union del objeto como propio con el sujeto, como propio en forma de propiedad y esto llamamos una vista ó una manifestacion; luego en el sentimiento puro y el su-

perior hay union del objeto sentido con el sujeto en cuanto hay union de conocimiento, presencia del objeto inteligible en el espíritu, y esta union prepara y es medio de la union del sentimiento con los mismos objetos.

Todos los fundamentos objetivos de distincion del sentimiento pueden concurrir en un acto del sentir y ser sentidos por el sujeto. El hombre culto, el artista religioso, por ejemplo, delante de una bella pintura ó bella estátua, halla primero un sentimiento inferior—la Claridad sentida y la variedad suave de los colores—y este sentimiento es propio y de propio objeto; pero puede el artista hallar en sí y sobre la sensacion natural y *con ocasion* de ella sentimientos puros de belleza ideal á vista de la estátua ó la pintura, segun el conocimiento que tiene de aquella belleza. Y este sentimiento, aunque propio y objetivo, se despierta espontáneamente en un acto indiviso con el primero, y tanto mas pronto, mas puro, cuanto mas culto es el sujeto. El sentimiento mismo corporal se puede continuar en la fantasia, y reproducirse en ella espontáneamente. Y cuando el hombre y el artista religioso delante de esta individual belleza — la bella pintura, la bella estátua — considera que lo bello real es dentro de sus límites lo semejante á Dios—*una semejanza de la Divinidad*—y refiere esta individual belleza á una belleza original y á la belleza absoluta, subordinando nuestro sentimiento temporal presente al sentimiento de la belleza, á Dios-el-Ser, entonces se despierta en nosotros con la misma ocasion el sentimiento absoluto. De modo que todos los sentimientos por su objeto pueden concurrir sin impedirse unos por otros, aunque referidos unos á otros en ordenada relacion.

Consideremos el sentimiento en la relacion del objeto

sentido al sujeto sensible. Bajo este fundamento hallamos la siguiente distincion. El objeto del sentimiento puede ser el mismo sujeto sensible ó parte de él *Yo*, ó *Yo contenido*; entonces el sentimiento es interior inmanente, ó el objeto sentido puede ser otro que el sujeto, y entonces el sentimiento es transitivo objetivo ó en tercer lugar el fundamento del sentimiento es otro que el objeto y opuesto pero relativo al sujeto, y el sentimiento es entonces interno-externo ó trascendente. A la primera contemplacion del amanecer de un bello dia tenemos un sentimiento puro transitivo de la naturaleza, en el que nos olvidamos de nosotros; sentimos la Naturaleza objetiva en su extension, en su plenitud. Pero cuando consideramos la misma Naturaleza en relacion con nosotros como una influencia natural que nos rodea, afectándonos en frio, en calor, en placer ó en dolor, en salud ó enfermedad, ó cuando reconocemos que la Naturaleza se nos revela en los sentidos en el mundo de los colores ó de los sonidos, que recibe la impresion de nuestras manos y nuestros piés, que conserva y reproduce la expresion de nuestras ideas, mediante arte, tenemos entonces un sentimiento relativo, interior-exterior, de la Naturaleza hácia nosotros y de nosotros hácia ella, se establece entre ambos un comercio secreto, que puede llenar toda la vida del sujeto, por ejemplo, el naturalista, el pintor de paisaje. Análogos sentimientos, tanto los puro-objetivos, como los relativos ó trascendentes puede sentir el filántropo respecto á la Humanidad y humana cultura, ó el filósofo respecto á la Razon y reino del Espíritu, ó el religioso respecto á Dios y su reino en los séres finitos (el Reino del Cielo en la tierra): en estos sentimientos transitivos superiores y transitivo abso-

luto, el sentimiento propio no se extingue, antes se llena, se satisface enteramente y se subordina al objeto sentido, se siente en su objeto, perdiendo toda mezcla de sensual y egoista. Esta relacion de los sentimientos trascendentes superiores y el trascendente absoluto, la llamamos Felicidad, Beatitud. Pero todo sentimiento relativo ó trascendente, ya sea trascendente colateral (fraternidad) ó trascendente superior (Piedad) supone el sentimiento transitivo del objeto para que el relativo se despierte, y así sucede, aunque en la distraccion comun pasemos pronto del sentimiento puro transitivo al relativo.

Si en la esfera de los sentimientos inmanentes preguntamos cuál es el sentimiento inmanente absoluto, hallamos el sentimiento inmediato que acompaña al conocimiento inmediato Yo en union total conmigo, y en este sentimiento se contiene el organismo de todos los sentimientos subjetivos inmanentes. Asimismo, el último y absoluto de todos los sentimientos transitivos puros y trascendentes es el sentimiento de Dios, que se despierta en el sujeto mediante el conocimiento inteligible absoluto—Ser-Dios,—y sin este conocimiento no se despierta. El sentimiento de Dios es el sentimiento inmanente absoluto sobre el sentimiento inmanente subjetivo y entonces es sentimiento religioso (Piedad) y su efecto es la *Beatitud*. El sentimiento inmanente absoluto contiene todos los sentimientos particulares, los eleva, los confirma y concierda bajo el nombre de caridad, segun el objeto relativo sentido. En el sentimiento absoluto de Dios se da y se despierta para el sujeto finito el sentimiento de Dios como Ser supremo sobre el mundo y el Yo; como fuente de vida, como Padre y Salvador de los seres finitos y del hombre;

en suma, el sentimiento de las realidades divinas *en relacion* al mundo real y al hombre. En el sentimiento de Dios recibe el sujeto finito á todos los séres y mas cerca á todos los hombres y al hombre mas inmediato, al sujeto mismo, para educarlo, perfeccionarlo y concertarlo con todos los séres en la armonía interior del mundo con amor racional bajo el amor de Dios, no con afeccion egoista, sino conforme con el amor á todos los séres, *por el amor de Dios*. Entonces el espíritu finito se ama á sí mismo con pureza, con medida bajo el amor comun humano y el amor divino. Todo sentimiento de objeto particular, ya sea inmanente ó transitivo ó trascendente, recibe su regla, su medida y en lo tanto su purificacion, cuando es y cuanto mas es subordinado al sentimiento divino segun los grados del amor. Pero cuando es aislado absoluto, entonces ciega, descamina, apasiona al espíritu finito, lo enfria del sentimiento de Dios. El sentimiento de Dios no excluye los sentimientos de objeto particular, sino que los incluye, los contiene infinitamente en la medida y universal relacion de todos con todos, así como el conocimiento de Dios no es absoluto ó ideal, sino absolutamente real, y como tal es fundamento y criterio y regulador positivo de todo conocimiento particular. Así, el sentimiento de Dios en la Religion no exige el *desprendimiento* pasivo del místico, sino el amor activo y laborioso del hombre en la esfera de su libertad con tendencia y esfuerzo á abrazar en un sentimiento los objetos finitos temporales y relativos á él con el reconocimiento de la limitacion de su amor, y con el anhelo piadoso á abrazar mas y mas esferas de vida en amor y en amorosas obras (con devocion desinteresada). Mediante este amor, se despierta en el espíritu finito y en

el hombre la esperanza en Dios y la paz del corazón, la posesión de Dios, cuanto cabe en el Ser finito. En esto se distingue la vana Religión ó la presunción religiosa del Espíritu y de la Humanidad en sus primeras edades, de la Religión real y armoniosa de las edades mayores.

Resta considerar otro capítulo de distinción del sentimiento : la relación de la cosa, como toda y sentida con el sujeto como activo. De ordinario se mira en el sentimiento á solo la receptividad, que en parte es necesaria, para que lo sentido se haga parte de nosotros y nosotros parte de ello ; pero el análisis muestra, que Yo como todo concurre también con mi actividad en todo sentimiento, para que el objeto sentido entre y se reciba en mí : que yo necesito ser tanto activo como receptivo, para que el sentimiento se obre en mí como un sentimiento mío y efecto (afecto) mío. Así, cuando yo soy solo receptivo, pasivo, el sentimiento se estingue lo mismo en los sentimientos inferiores que en los superiores, así como si yo soy solo activo y no soy, ó, soy poco receptivo, el sentimiento no penetra en mí ó es débil y amortiguado. Pero yo necesito medir con cierto temperamento mi receptividad, ser activo, espontáneo en mi receptividad misma, para que resulte un sentimiento en mí al contacto del objeto : de modo que en mí y de mí al objeto en el sentimiento, hay tanto de actividad como de receptividad para la sensibilidad.

Ciertamente predomina la receptividad en los sentimientos inferiores, y particularmente en los naturales del cuerpo, como en el niño y el hombre inculto ; pero estos mismos sentimientos pierden en intimidad y pureza cuando en ellos no rehace el sujeto sensible sobre la sensación. Así la naturaleza es animadora viva para el niño.

el artista, el naturalista; y es indiferente, muda, para el hombre inculto ó el distraido; pero en los sentimientos puros superiores, la Receptividad y la Actividad obran en proporcion una con otra, para que el sentimiento se despierte en nosotros. Tan activo debe estar el sujeto como pasivo y receptivo para sentir la belleza de las ideas puras (la virtud, la belleza, el heroismo), como para sentir los séres fundamentales (la Razon—la Naturaleza—la Humanidad), ó para sentir el amor de Dios. Esta verdad se expresa en la conversacion comun, llamando al sentimiento pura ó predominantemente receptivo : Pasion.

Con esta percepcion se anuda la determinacion inmediata del sentimiento, en vez de placer ó dolor, ó simplemente el placer y el dolor. El placer y el dolor, segun lo hemos descrito arriba, no se oponen absolutamente como el Ser al no Ser, solo se oponen relativamente bajo la unidad del sentimiento. Por lo demás, el placer ó dolor como sentimientos particulares se diferencian en sí bajo los mismos fundamentos de distincion que el sentimiento todo. Segun el sujeto, el placer ó dolor es sentido simplemente por el cuerpo en el sentido comun ó sentidos particulares, tomando, segun cada sujeto sensible, nombres particulares (en el sentido comun, comodidad-incomodidad : en sentidos particulares, por ejemplo: suavidad, aspereza: dulce, amargo: claro, tenebroso), ó es sentido por el espíritu bajo los nombres genéricos, gozo, tristeza, simpatía, antipatía, ú otros mas determinados. Segun el objeto, el placer ó dolor es sensible, grosero, ó es puro, ó superior ó infinito (arrobamiento, éxtasis). Y, en la relacion del objeto mismo con el sujeto el placer ó dolor es inmanente ó transitivo, puro ó relativo, y en la relacion

del objeto sentido con el sujeto *activo*, cuando el objeto en la union del sentimiento conforma con la actividad del sujeto afirmándola, excitándola, que es el placer, entonces el sujeto activo se *mueve*, tiende hácia el objeto sentido como el causante de su estado, se acerca á su objeto. Pero, si el objeto sentido contraria la vida del sujeto, que es el dolor, entonces el sujeto se retrae del objeto ó lo repele de sí, y la actividad misma se determina en aversion, repulsion ó aborrecimiento. Cuando la inclinacion despertada por el placer hace estado en el sujeto mientras no es efectiva la union buscada, nombramos este estado, deseo, deseos, anhelo; pero una vez realizada la union deseada, la actividad con relacion al objeto se determina en satisfaccion, contentamiento. Cuando presentimos que la union deseada debe realizarse en el tiempo sin que todavía haya llegado, llamamos este estado del sujeto, *esperanza*. En la esfera del dolor, el estado permanente de repugnancia al objeto sentido es aborrecimiento, y el presentimiento de que la aborrecida union se realizará en el tiempo, lo llamamos *temor*, con sus varias determinaciones de inquietud, zozobra; si se realiza de improviso la union aborrecida y temida, sin que nos quede duda de ella, toma el sentimiento el nombre de *terror*, y su estado correspondiente en el placer es el de *sorpresa* agradable.

No quiere esto decir, que la inclinacion, el deseo, la esperanza, ó sus contrarios relativos, la aversion, el aborrecimiento, el temor, nazcan del placer ó del dolor y miren al placer ó al dolor únicamente, porque estos estados pueden determinarse bajo el sentimiento todo como todo relativamente al objeto, antes de la distincion del

placer ó dolor; dichos estados del sentimiento son determinaciones del sujeto activo y bajo activo sensible, y pueden, pues, determinarse relativamente al objeto, antes de la vez particular del placer ó el dolor. El sujeto puede inclinarse á amar ó aborrecer con sentimiento puro relativo al objeto, y puede sostenerse en esta totalidad del sentimiento sin la dependencia del placer ó dolor, y en la posibilidad de sostenerse en esta relacion, se muestra la racionalidad y la libertad del espíritu en su naturaleza superior como sujeto sensible. Así, podemos sentir un deseo ó aborrecimiento real, un temor ó esperanza real por fundamento de la cosa en sí, del objeto amado ó temido sin afeccion de sentimiento particular, y esta integridad del sentimiento se realiza á veces en la historia, por ejemplo: en los sentimientos generosos, los heróicos, en las firmes resoluciones. El sujeto sabe bien entonces que siente con todo sentimiento sobre la afeccion particular del placer ó del dolor subjetivo, que su sentimiento es entero, que abraza todo su objeto, y es abrazado por su objeto (conforme á la naturaleza del sentimiento), y sin embargo nada tiene de la afeccion interesada del placer ó dolor. Esta integridad del sentimiento y sus modos sensibles sobre la afeccion del placer ó del dolor, es un fin capital de la educacion: este fin y cultura se aplica á todo el hombre como sujeto sensible, así como la ciencia y cultura científica mira al hombre mismo en su propiedad de conocer como inteligencia. El sentimiento, cuando mira al placer ó al dolor haciendo estado de esta relacion, toma el nombre comun de interés, y el sentimiento inmanente cuando mira en particular al placer ó al dolor, toma el nombre de egoismo refinado ó grosero (sensualidad), segun el sujeto

que siente en el hombre el espíritu ó el cuerpo. Consideremos por último la relacion del sentimiento con el conocimiento.

Hemos observado que el sentimiento es un modo inferior de ser (una interioridad) inmediato y primero del sujeto, que el *Yo* es sujeto sensible tan primeramente como es sujeto inteligible (bajo las propiedades primeras halladas), y que el sentimiento no puede ser suplido ni sustituido por el conocimiento. Pero, igualmente observamos que el conocer y el sentir son actividades coordinadas y en el tiempo simultáneas, y que como actividades específicas se refieren y se condicionan una por otra: que el sentir es relativo al conocer, y recíprocamente y asimismo el sentir es condicional bajo el conocer, sin perjuicio de la propiedad de cada uno, perfeccionándose el uno por el otro. Aquí consideramos un aspecto de esta relacion bilateral, en el cual el sentimiento se determina relativamente al conocimiento.

En esta relacion observamos, primero: que el sentimiento no manifiesta el fundamento de sí mismo, terminando en el toque y en la intimacion de lo sentido con el sujeto; por esto el sentimiento en su primer estado, es, como decimos, *ciego*. Muéstrase esto en las sensaciones corporales, el dolor, la enfermedad, la luz, el sonido... Estas sensaciones, como tales, no declaran el fundamento de la sensacion que está como envuelto en ella, y aun la sensacion misma estorba en parte el conocimiento del objeto, en lo cual muestra el sentimiento su propiedad (*union de totalidad*). Igualmente observamos en los sentimientos puros que se despiertan á la vista de la belleza individual, por ejemplo: la bella Pintura, la

bella Naturaleza; el Poeta, el Artista del bello ideal se siente poseído (encantado, absorto) á la primera contemplacion del objeto bello, sin que entretanto ni por esto solo pueda determinar las cualidades bellas de lo que le encanta: *lo siente mejor que lo explica*. La misma observacion hacemos en los sentimientos morales relativos á la libertad y al bello ideal de la vida: muchas veces nos sentimos tocados (conmovidos, penetrados) oyendo (en el libro ó el drama), ó presenciando un hecho de bondad, de justicia, de heroismo, una bella obra de oídas, sin que por esto solo sepamos distinguir las relaciones, los motivos ó el mérito del hecho que nos conmueve, antes puede suceder que el sentimiento mismo nos embargue el conocimiento. Pues precisamente este aspecto negativo de no decir el sentimiento mismo, el fundamento propio del sentir es el que nos mueve á pensar una y otra vez hasta conocer el fundamento del sentimiento, y esto en todas las esferas, en los sentimientos inferiores, ó los sentimientos puros, ó los superiores ó absolutos (por ejemplo: el de la necesidad, Fatalidad). Y, cuando este fundamento nos es conocido, el sentimiento se purifica de la afeccion de placer ó dolor, y se perfecciona, se suaviza, se modera, y puede ser dominado y regido por nosotros dentro de su naturaleza. Aun las sensaciones corporales en que se une la Naturaleza como toda con nosotros en los sentidos del cuerpo, se sujetan mediante el conocimiento de su fundamento, arreglo y medida, y con esto se sostienen mas y se profundizan; por ejemplo: en la enfermedad corporal, cuando el hombre culto, ó el médico enfermo conoce la relacion de su cuerpo en la Naturaleza, y puede discernir las causas de la enfermedad, se anima á resistir el mal y á vencerlo.

En los sentimientos del espíritu es mas elara su relacion con el conocimiento, bajo la cual aquellos se desarrollan. se perfeccionan en tanto, y hasta donde el sujeto conoce el objeto sentido. Cuando el hombre se aplica al conocimiento de las Ideas puras y á su manifestacion en obras artisticas, entonces, y á medida que conoce la idea de la belleza y se ejercita en la contemplacion de los bellos modelos, aumenta la impresionabilidad y la delicadeza de su gusto; el sentimiento de la belleza es mas exquisito, mas libre de circunstancias ó de afectos extraños, la union en el sentimiento es mas real, se convierte en una verdadera vocacion de toda la vida. Para conocer la riqueza de sentimiento que el conocimiento del bello ideal puede despertar en el artista, basta recordar las sensaciones del músico instrumentista, en un concierto respecto del que no lo es, y sobre aquel las del llamado *amador*, y sobre todos las del compositor.

Esta misma relacion entre sentimiento y conocimiento, observamos en la esfera de los sentimientos morales (los *bellos* sentimientos—*generosos* sentimientos). En el comercio de la vida estamos de continuo moralmente afectados como seres libres, y esta afectividad mira siempre á la Bondad, esto es, á realizar en el tiempo y acto nuestra esencia. El sentimiento moral habla inmediatamente, originalmente al sujeto, bajo el nombre de *pudor* (del cuerpo y del espíritu), y en este primer estado es secreto, interior. Pero solo cuando conocemos la idea de la Bondad moral, y nos ejercitamos en contemplar los bellos ejemplos morales, podemos mantener el sentimiento del pudor exento de afeccion, de predileccion subjetiva; podemos afirmarlo, elevarlo, haciéndolo una fuente preciosa de bien y de buenas

obras. El pudor fortificado por el conocimiento, toma el nombre de *propia estima*, y en la relacion exterior el de *Pundonor*. Lo mismo observamos en el sentimiento moral absoluto de Dios, en su bondad—*el buen Dios*. El sentimiento de la bondad de Dios apenas nos toca en ciertos sentimientos secretos de admiracion ó de confianza interior toma *en nosotros* nuestra semejanza, y se mezcla en la vida histórica con los afectos y limitaciones del sujeto, que lo pervierten á veces en nuestra vida moral-religiosa. Pero cuando conocemos la bondad absoluta en la Idea de Dios, se purga este sentimiento de la bondad de Dios cada vez mas de afecciones y limitaciones subjetivas, se hace real en sí y conforme á su idea, y todos los sentimientos de bondad limitada, y de la nuestra, los subordinamos entonces al sentimiento de la bondad absoluta, purgándolos y libertándolos de la afeccion subjetiva. Poco á poco renacen en el Hombre piadoso los sentimientos morales contenidos en el sentimiento de la bondad de Dios, la firme confianza, la fortaleza, la esperanza que fundan la vida moral y el arte de bien vivir. Así, el sentimiento de la Bondad moral se purifica y perfecciona bajo el conocimiento de la bondad, así como en el arte del bello ideal el Gusto se perfecciona mediante el conocimiento de la idea de la Belleza, y en general todo sentimiento relativamente al conocimiento correspondiente.

Esta relacion del sentimiento y el conocimiento, á saber, que el sentimiento se perfecciona relativamente al conocimiento, la observamos señaladamente en aquellos sentimientos cuyo objeto esta fuera del *Yo*, los sentimientos transitivos puros (Devocion, Humanidad, Caridad, Piedad). Estos sentimientos transitivos se despiertan solo

cuando y hasta donde es conocido el objeto en su *propiedad*, y si no se despiertan, el sentimiento no habla en nosotros, ni nos mueve por motivo del objeto amado sin el conocimiento de este objeto. ¿Qué objeto mas cercano al hombre que el hombre? Sin embargo, el que no conoce el hombre y la Humanidad, como objeto inteligible, no solo como sensible, no despierta ante otro hombre al sentimiento humano, no estima la persona ni el derecho de otro hombre, puede vivir con otros hombres y tratarlos como cosas, no repugna (en la guerra) atacarlo, matarlo, comérselo. Y el Yo como Yo mismo y mi amado dista tanto de sentirse con pureza objetiva, cuanto dista de conocerse con conocimiento puro inteligible. Antes de esto, el llamado sentimiento propio y amor propio é infiel, falso, parcial, no es amor real de su objeto, sino aprension egoista de un objeto fantástico. Pero, cuando el hombre conoce la idea de la Humanidad y del hombre, y á medida que en el trato humano se afirma en esta idea, se despierta en él el sentimiento puro humano, la estima, el respeto de otros hombres, y ambas relaciones crecen á un paso en el sujeto. Igualmente, cuando el sujeto no tiene el conocimiento claro del Ser-Dios, no halla en sí la voz del sentimiento divino, la devocion absoluta á Dios; porque es condicion para inferiorizarse el espíritu finito en Dios, conocer á Dios. Por esto en la historia de la Humanidad, el sentimiento religioso expresado hasta ahora por los hombres y los pueblos en el culto y en las demás esferas de la vida (la Moral *religiosa*, la Ciencia *religiosa*, el Estado *religioso*), solo adelanta y se eleva hasta donde se eleva el conocimiento que el hombre ó pueblo tiene de Dios; solo pues mediante el conocimiento divino debe es-

perarse en la Humanidad el renacimiento y la reanimación del amor divino. Es por lo tanto errada y peligrosa en la vida la opinión que funda la relación de la Humanidad religiosa con Dios en solo el sentimiento, sujetando á este sentimiento imperfecto y en parte ciego, el conocimiento de Dios. En este desorden de las relaciones del sentir y el conocer, está la raíz de la superstición en el hombre y la Humanidad que nos precipita en el fanatismo, siendo una ley de la razón, que el espíritu solo recibe en sentimiento el objeto inteligible en cuanto y hasta dónde lo conoce y no mas allá.

Después de lo dicho, podemos comprender la relación esencial de la Ciencia con la vida y la Historia. Porque, la Ciencia es aquel cultivo del espíritu, que mediante el conocimiento absoluto y fundamental, despierta en el sujeto el sentimiento absoluto y los sentimientos superiores, que se expresan luego en instituciones y prácticas y en el bello arte de la vida. La Ciencia asimismo mediante el *sistema* del conocimiento, funda en el Sujeto la armonía de los sentimientos inferiores con los superiores y con el sentimiento absoluto, y asimismo la armonía de los sentimientos inmanentes con los transitivos, y unos y otros subordinados bajo el sentimiento de Dios el absoluto, y el supremo sobre el mundo y la vida.

XXIII

PERCEPCION ANALÍTICA DE LA VOLUNTAD.—EN SU UNIDAD : EN SU INTERIOR VARIEDAD.

Determinacion del concepto el querer. — Su objeto. — Su forma. — El Yo tiene espontaneidad, y se determina por motivo del Bien. — La determinacion de la voluntad se hace cada vez bajo la condicion del conocimiento. — La voluntad es progresiva. — El Bien como ley objetiva de la voluntad. — Leyes negativas. — El querer en su variedad : voluntad general y voluntad particular ; deliberacion, resolucion, ejecucion.

Con lo dicho queda resuelta en cuanto conduce á nuestro fin la segunda cuestion de las tres propuestas : percibir analíticamente el sentir bajo el hecho inmediato : Yo siento. Resta ahora estudiar del mismo modo el querer, tanto en su unidad, como en su interior variedad. Hemos visto que el querer es de hecho primitivo y continuo en nosotros, aunque cada vez y en cada acto sea otro y diferente hecho individual de voluntad. También observa-

mos que la actividad del querer es conjunta y simultánea con la del conocer y el sentir en nosotros. Consideremos ahora el querer en la unidad de su concepto y á diferencia del conocer y el sentir, y luego determinémoslo en su interior variedad, como un contenido de voluntades.

El querer es aquel modo de ser del Espíritu, en que el sujeto mismo determina sus estados como efectos suyos, hallando, pues, que propiamente en el querer somos la actividad primaria y constante de todas nuestras actividades particulares como nuestras.

El objeto del querer es pues la actividad misma como tal, puesto que como sujeto voluntario reduzco yo siempre á acto alguna actividad particular mia, por ejemplo: ahora en este momento estamos activos en pensar para el fin de conocer y saber, pero el fundamento de que nuestra actividad pensante se sostenga en accion hasta el fin es mi voluntad y, Yo queriendo, sujeto mi actividad á su fin, y ahora en particular la sujeto á pensar para conocer y en esto tanto es voluntad de pensar, ó mas breve: *Yo quierò pensar*. Así, el objeto propio de la voluntad es la actividad misma del sujeto dirigida á su fin. Luego podemos llamar el querer la actividad primera y comun de todas nuestras actividades determinadas, la actividad pura y general de todas las actividades específicas, y en esta relacion toma la voluntad el nombre de *Energía* de voluntad, *Fuerza* de voluntad. La actividad determinada á que se aplica la voluntad, es siempre una actividad particular con objeto y fin propio, por ejemplo, la actividad en pensar; en mover el cuerpo; pero sobre ella sin embargo y sin perjuicio reina la voluntad unitaria entera, midiendo, sosteniendo la aplicacion de ella misma hasta el hecho cumpli-

do. Así lo observamos en cualquiera voluntad particular de objeto determinado; por ejemplo, nuestra voluntad específica del pensar tiene por asunto la Ciencia; nuestras voluntades, relativas al cuerpo (los ejercicios), tienen por objeto el cuerpo y su expresión en la naturaleza y en relación con ella; pero la voluntad pura y común mira á la actividad misma sin diferencia de contenido, determinándolas á todas, concretándolas á su objeto, dándoles la forma de voluntades particulares. En esta relación toma la voluntad el nombre de *Eficacia* de voluntad. Porque, terminando cada última voluntad con el hecho querido, necesita el sujeto renovar, rehacer una vez y otra su voluntad misma, engendrar cada vez una nueva voluntad relativa á su objeto y aun á los estados del objeto que es asunto de la acción temporal. Así, no basta obrar en la vida con una voluntad simple (la del niño, por ejemplo); como no basta un conocimiento simple, ni un sentimiento simple, sino que necesitamos una voluntad racional, en razón constante de sí misma, voluntad de voluntad, ó voluntad sistemática.

Tocante á la forma de la voluntad hallamos que Yo, como todo, soy el que me determino á querer, esto es, quiero reducir mi esencia á efectividad mediante Yo mismo en mis actividades particulares, y esta positiva determinación del querer es la espontaneidad de la voluntad. El Yo, pues, se determina en el querer, en cuanto él mismo se espontanea á ser el último fundamento de su hecho, y esta forma última es la *resolución* de la *voluntad*. Esta misma relación formal del Yo todo sobre mí en particular y activo se llama *libertad*, y decimos que el sujeto es libre, esto es, se pone sobre y ante sí para obrar y hasta

haber obrado, quedando siempre voluntario para determinarse sucesivamente en cada nueva y última accion.

Si preguntamos por qué motivo el sujeto se determina á querer, hallamos que el motivo mas inmediato es su esencia misma como su posibilidad (su facultad) en el tiempo, á saber, que él mismo se haga efectivo cada vez y sucesivamente, ó que efectúe individualmente su ser puro (su idea), su racionalidad. Y habiendo hallado antes, que lo esencial mismo bajo la relacion del tiempo es llamado lo bueno, y el ser en la misma relacion el Bien, podemos decir que el sujeto se determina al querer por motivo del bien, y en particular es voluntad racional de su Bien, ó quiere su bien.

Esta es la percepcion analítica del querer en su unidad. Consideremos algunos momentos determinados de esta percepcion. Y, en primer lugar, el modo de la voluntad—*la libertad*. El Yo se determina libremente á querer, ó es segun su naturaleza misma voluntario, reconoce en el querer la ley de su Ser. Significamos esto diciendo: el Yo tiene espontaneidad, ó el Yo de su puro movimiento quiere y rehace sobre su voluntad una vez y otra sucesivamente; no admitiendo directa, inmediatamente para su accion ni durante ella voluntad ajena. Y mientras sostiene esta relacion primera de su voluntad total á voluntades y actividades particulares, la voluntad es libre, y esta misma relacion, convertida en estado y hábito de vida, es estado de libertad. Pero, cuando el sujeto deja de ser, él mismo, *causa de su determinacion*, entonces hay falta de libertad, no rige el sujeto con su espontaneidad la determinacion, sino que la abandona en parte ó en todo á una voluntad particular en el mismo, ó á voluntad exterior, ó

á una voluntad relativa de dentro á fuera. Entonces sirve el sujeto con su voluntad, cae él mismo en servidumbre ó servilismo.

Pero, considerando que el querer del sujeto es fundamentalmente el querer del bien, se sigue que la libertad de la voluntad no es la inmotivacion (la voluntariedad, la arbitrariedad) sino la voluntad racional del Bien por motivo de Bueno. Expresamos, pues, así la ley comun de la voluntad. Quiere el Bien libremente en el tiempo, ó *quiere el Bien*. La voluntad que sostiene tambien en particular y cada caso la razon del Bien es la buena voluntad, la recta y sana voluntad. La voluntad que pierde en particular la ley del Bien en el querer, es la mala, perversa voluntad—y, en cuanto pierde la forma de esta ley, se llama voluntariedad, arbitrariedad (capricho).

Considerando en qué forma se obra sucesivamente la determinacion de la voluntad para que la voluntad misma sea causa próxima y última del Bien, hallamos que esta determinacion se hace cada vez bajo la *condicion del conocimiento*. Es menester que el sujeto para ir determinando su voluntad de una en otra, conozca previamente lo que debe resultar últimamente bajo su determinacion, que lleve delante de sí la idea del fin mirando á ella (el propósito), de modo que la voluntad se determina cada vez y de una en otra (de resolucion en resolucion), en razon del fin conocido y consentido. En el uso comun de hablar expresamos esta condicion de la voluntad de varios modos; por ejemplo: *hacer propósito*, con lo que entendemos, no todavía la voluntad misma resuelta, sino la preparacion inmediata—la condicion para la resolucion; —poner la mira—llevarse la mira, con lo cual entendemos la repre-

sentacion misma del fin como un ejemplar ante la determinacion. El fin mismo con relacion á la voluntad posterior toma el nombre de *motivo*, cambiando el nombre segun el cambio relativo de voluntad por resolver á voluntad resuelta. La voluntad camina mirando á fines y apoyándose en *motivos*, y en esta forma es voluntad racional en sus dos estados antes de resolverse, en cuyo estado y con mira al fin es la voluntad circunspecta, y después de la resolucion, en cuyo estado y en vista del fin conocido como motivo es la voluntad constante fiel, eficaz. Aquí hallamos una ley de la voluntad, á saber: que cuanto mas circunspecta es antes de la resolucion en el reconocimiento del fin, tanto mas fiel, tanto mas firme es la misma voluntad después de la resolucion, y bajo el motivo conocido y consentido.

En la relacion de la determinacion voluntaria á *fin* y *motivo*, hallamos tambien la ley siguiente: La voluntad es progresiva, esto es, tiende á salir de sí misma, de cada última voluntad á nueva voluntad y resolucion, bajo la forma de voluntad continua; no está encerrada cada voluntad siguiente dentro de la anterior, sino que puede sin impedimento renacer una nueva voluntad independiente de la anterior, bajo el conocimiento de nuevos fines racionales. Esta ley es llamada la ley del *progreso* en la voluntad, diciendo que la voluntad progresa, camina relativamente al fin propuesto, y de uno en otro; pero no con progreso abstracto, sino concreto, relativamente al fin conocido. Cuando la voluntad se deja ligar por una voluntad anterior de grado en grado á manera de esferas concéntricas, se llama voluntad cerrada, estacionaria; por ejemplo, la del hombre ó la Humanidad inculta, que por falta

de educacion y comercio humano no conoce nuevos fines que cumplir, ó no puede vencer la fuerza de las voluntades anteriores (la fuerza de la costumbre). En este caso se pierde la libertad (la forma de la voluntad), esto es, la relacion del sujeto como todo y activo consigo, como particular activo, y de una accion en otra relativamente al fin.

Resumiendo en una percepcion lo observado hasta aquí, hallamos, que la voluntad consiste en la determinacion del Yo en razon del Bien, bajo concepto de fin y motivo, y en forma progresiva determinando las voliciones particulares hasta el resultado previsto. La esencia de la libertad está, pues, en la forma de causar por nosotros nuestra vida histórica bajo la razon del bien conocido como fin.

Estos son los momentos capitales del querer en el sujeto : ahora consideremos el querer mismo relativamente al objeto. El objeto inmediato del querer es el Yo, uno mismo todo : Yo me quiero inmediatamente como Yo mismo, y en mí se junta el sujeto queriente y el objeto querido en indiviso, aunque con distincion de voluntad relativa. Así, por ejemplo : puedo yo proponerme en el tiempo como fin de mi vida, y aun puedo proponerme como fin absoluto de mi vida perdiendo de la vista los otros hombres (en el egoismo). Este fin de mi querer inmediato es mi esencia como posible y factible en el tiempo, y mi querer objetivo de *mi* es hacer efectiva en el tiempo mi esencia como mi bondad. Bajo la razon del querer de mí como uno y todo, me quiero como individuo en el tiempo y ahora, y esta razon de Yo todo y querido á Yo querido en particular é individuo, nunca se pierde enteramente. Pero habiendo reconocido el Ser-Dios como el objeto real absolu-

to, y conociéndose el ser finito como absolutamente relativo á Dios, infinitamente contenido en Dios, infinitamente limitado y fundado, hallamos en el conocimiento de Dios, que el objeto absoluto del querer es el Ser-Dios, en su bondad ó (abstractamente hablando) el Bien, y en esta razon quiere el ser finito que el Ser sea realizado en el tiempo y ahora en la esfera, y la posibilidad de su libertad. Porque, en el conocimiento de Dios yo mismo me reconozco objeto racional de mi voluntad, pero objeto absolutamente particular en Dios, y como particular limitado y contenido en Dios, y estas razones lleva en sí mi querer de mí como mi objeto inmediato bajo el objeto absoluto, esto es, Dios. En el querer absoluto como en el conocimiento inteligible absoluto se eleva la voluntad simple del Yo á voluntad entera racional imperativa sobre la voluntad simple subjetiva. Bajo mi voluntad de Dios puedo yo regir mi voluntad particular hácia el fin absoluto, fundarme en un motivo absoluto y dar á mi resolucion pureza y firmeza, aspirando á asemejar mi voluntad finita á la voluntad infinita. En la subordinacion de la voluntad finita á la voluntad absoluta se llama la voluntad finita *Santa*, y esta tendencia de la voluntad á subordinarse mas y mas á la voluntad de Dios, como su fin absoluto y el último, se llama la *Santificacion* de la voluntad, y en razon del sujeto que limita su voluntad temporal por la voluntad absoluta, en cuanto es conocida del sujeto, se llama *Consagracion, Humildad*. Vemos, pues, que el Yo se quiere inmediata y primeramente como objeto adecuado de su voluntad, pero en sentido particular, absolutamente subordinado y con voluntad asimismo particular subordinada en Dios como el fin absoluto, esto es, el fin y el motivo ente-

ro, primero y último de la voluntad, y entonces es la voluntad del Yo voluntad racional y en el pleno sentido, voluntad ordenada, conforme al Mundo en Dios. De aquí resulta el sentido científico de la *Moralidad* y la voluntad moral, esto es, la voluntad en razon pura del bien.

El que ha llegado al reconocimiento del bien, esto es, el Ser relativamente á su realizacion en el tiempo, y en consecuencia reconoce la ley objetiva de la voluntad, reconoce tambien las siguientes leyes negativas : Primera; la resolcion de la voluntad no depende de los motivos del placer ni del dolor, del premio ó la pena, esto es, no mira á ellos como fin, porque el Bien puro en razon de bueno debe ser lo querido y obrado en consecuencia. Porque el placer es el sentimiento que acompaña á un estado conforme á nuestra vida, y el dolor es el sentimiento que acompaña á un estado contrario á la misma vida; por tanto, el placer y dolor cesan con la relacion particular á que acompañan. Asimismo, el premio es un bien particular que sigue á otro bien que y porqué ha sido querido y obrado; luego el premio expresa una relacion segunda temporal, bajo el Bien á que se refiere, el cual subsiste por sí y pide ser querido por motivo de sí; *voluntariamente*. Del mismo modo la pena es un mal determinado bajo la razon de un mal anterior querido y hecho; luego la pena cae igualmente bajo razon de temporal, bajo un mal, el cual, en su pura razon de malo, debe no ser querido ni obrado.

Pero, aunque es absoluta la ley : Que el sujeto racional ha de querer el Bien por Bueno sin determinarse á ello por el motivo del placer ni del dolor, no son con todo el placer ni el dolor puras negaciones, antes hemos recono-

cido que el placer anuncia (presiente) que algo conforme á nuestra naturaleza pasa de presente en nosotros, y el dolor anuncia que algo contrario á nuestra naturaleza pasa de presente en nosotros; por tanto es esencial á la naturaleza finita sentir placer y dolor. Igualmente hemos visto que el placer y el dolor presiente mucho mas que el claro conocimiento, de donde se sigue que el sujeto finito ha de estimar tambien el placer y dolor, y guiarse en parte y subordinadamente por él como la voz de su naturaleza. Así, las sensaciones del placer y el dolor corporal nos son necesarias para la conservacion de nuestro cuerpo, y mueven nuestra voluntad hácia él para precaverlo ó sanarlo, y esto en parte porque nosotros conocemos aun muy poco de las leyes de nuestro cuerpo en la *Naturaleza*, y entretanto la sensacion del dolor es un avisador seguro de que á nuestro cuerpo amenaza un mal presente. Y del otro lado, puesto que el placer acompaña á la salud corporal, el sujeto finito no debe retraerse ni negarse al placer del cuerpo : la ley moral y el sentido moral no es el enemigo del placer natural, ni es amigo de los dolores buscados sin motivo, ni del tormento voluntario, sino que la ley de la voluntad racional es esta : que el placer ni el dolor no deben ser el total ni el primer motivo de la resolucion, sino en segundo lugar y en su límite, y solo subordinadamente bajo la ley y fin del Bien influyen legítimamente en la voluntad.

La segunda ley bajo el conocimiento del Bien, como la ley de la voluntad moral es : que la resolucion voluntaria no mira como fin primero al logro de lo resuelto y ejecutado, porque el fundamento de la resolucion es el Bien conocido como fin, esto es, como esencial y racional en sí,

lo cual basta para determinar la voluntad del sujeto. La determinacion á querer el Bien como el buen fin y dirigir á él nuestras fuerzas y medios (dentro de la libertad) es toda interior al espíritu, y está toda dentro del conocimiento y la voluntad: el último logro de la resolucion y la ejecucion consiguiente depende en el ser finito del concurso de las circunstancias temporales, y últimamente, de la causalidad eterna y temporal de Dios.

En lo dicho se contiene otra tercera ley de la voluntad. No es condicion prévia para la resolucion el saber si el sujeto continuará sin fin su vida individual ó no, puesto que la resolucion se funda en el Bien conocido como Bueno-el buen fin, y en el conocimiento histórico de la vida presente, y de las circunstancias actuales, en las que debemos obrar. Así, cuando reconocemos un fin como bueno y nos hemos elevado á la pureza del sentimiento, queremos entonces, sin mirar á la duracion de nuestra vida enteramente, por puro motivo del buen fin, y obramos en consecuencia, aunque muriéramos en el momento siguiente. No decimos con esto que podamos pensar en nuestra aniquilacion; tampoco decimos, que para la voluntad sea indiferente reconocer ó no la *inmortalidad* del Espíritu; decimos solo que para reconocer en cada tiempo y en la esfera de la libertad el buen fin, y seguirlo y cumplirlo, no es condicion precisa mirar al tiempo pasado ó al venidero.

Considerado el querer en su unidad, como una voluntad racional, pura y entera hácia su fin (el Bien — lo Esencial en el tiempo), resta considerarlo en su variedad interior, como un contenido de voluntades racionales ó modos de voluntad. El querer del Bien en sí es uno,

una unidad y una integridad de voluntad, y en cuanto el sujeto finito reconoce el Bien como lo *Esencial* en el tiempo y la exigencia consiguiente á hacerlo efectivo en la esfera de su libertad, se determina de una vez á él como su motivo, y obra en conformidad. Forma, pues, entonces el sujeto su voluntad general y primera al Bien para toda su vida, y bajo esta relacion se llama la *voluntad general del Bien*, la cual una vez convertida en estado y hábito de resolverse en circunstancias diferentes bajo la misma ley se convierte en *sentido moral, costumbre moral, carácter moral*. Esta voluntad total y general del Bien forma la condicion superior y la base de toda voluntad particular, como una disposicion constante, positiva, sana de la voluntad, *la buena voluntad*. Pero, el ser racional finito vive en el tiempo y de un estado en otro sucesivamente en medio de circunstancias temporales á las que necesita referir su vida finita: necesita, pues, determinarse cada vez de una manera enteramente particular y relativa á todas las circunstancias, como los datos para la resolucion, y mirando á aquel Bien particular y actual que dadas todas ellas es conforme al Bien absoluto. No basta, pues, querer generalmente el Bien, sino cada vez un Bien infinitamente determinado, concreto, con una actividad y accion asimismo determinada, actual, la última y la única buena por entonces. Por tanto necesita juntarse á la voluntad general y constante del Bien cada vez una voluntad particular é individual, la del Bien de aquel tiempo, de aquella hora, bajo la cual voluntad particular buena se realiza sucesivamente la voluntad general buena con libertad, llena su contenido con medida, con relacion, progresando la vida histórica en el sentido de la vida eterna.

Cuando el sujeto bajo el sentido de la voluntad general buena se resuelve á aquel Bien, que dadas las circunstancias es el Bien particular y actual, entonces se dice en el uso de hablar, que escoge y se resuelve á lo *mejor*, esto es, lo mejor relativamente á los demás bienes entonces posibles y factibles: pero no lo mejor absoluto, lo cual es siempre el mismo sobre toda circunstancia y es el objeto de la voluntad general moral. Muchas doctrinas morales erradas se han fundado sobre la errada inteligencia del *Bien mejor* (1).

(1) En conformidad de lo dicho hasta aquí, observamos que el sujeto racional en su voluntad puede tener la voluntad general y aun una voluntad particular cercana á su objeto (al asunto) y sin embargo, puede faltarle la voluntad individual, en vista y medida de todas las circunstancias; de manera que no llega á una voluntad eficaz—resolucion—respecto de ellas y el buen fin, esto es, el *racional con el fin general* y la *voluntad general* no se cumple en nosotros. Estas circunstancias pueden ser exteriores tanto como interiores; lo mismo pueden impedir unas que otras el último cumplimiento de la buena voluntad (la pura, la libre), esto es, la particular actual resolucion en *razon* de la general, la permanente resolucion del bien. Por ejemplo: son circunstancias interiores la mala intencion que se interpone en el curso de la voluntad —la *distraccion* desde el punto que es distraccion, la pereza por el hecho de ser pereza consentida. Nosotros sabemos bien que en estos casos se ha cortado el curso continuo de la buena voluntad general ó particular y que se ha interpuesto una circunstancia nueva en nuestro camino que, *consentida*, engendra una voluntad contraria que necesitamos *contrapesar* y *vencer*, y nos obliga á nueva deliberacion y nueva resolucion. Estas circunstancias nacen tambien de objeto exterior (las llamadas imprevistas, accidentes por ejemplo); ó tambien de nuestra relacion *en el mundo* (por ejemplo: impresiones, costumbres, malos hábitos). Pero todas bajo la limitacion del Yo pueden interrumpir la determinacion de la voluntad general buena, á voluntad par-

Mas para reducir la voluntad buena general á voluntad buena particular y actual cada vez, se exige como primer momento y condicion la atencion del Espíritu á conocer y apreciar, contrapesar, *deliberar* las circunstancias concurrentes, oponer las unas á otras, equilibrarlas, de suerte que la preponderancia de unas no obste á la libertad de la Resolucion en razon del fin general. En este primer estado la voluntad espera y delibera, esto es, suspende la resolucion, mientras conoce las circunstancias y su relacion al fin. Así, la ley de la deliberacion ó mejor de

particular y última buena. Por esto en la vida moderna, las circunstancias, aun las exteriores, entran cada vez mas en la esfera de la libertad y de la responsabilidad voluntaria.

La voluntad general del bien que no es al mismo tiempo y en forma de voluntad (racionalmente) un contenido de voluntades y de bien particular, formadas en vista de nuevas circunstancias y en medida de ellas, es voluntad, en parte, vana; es presuncion de voluntad (arrogancia); no es una voluntad real, sana, llena de su objeto: por ejemplo: Yo puedo tener la buena voluntad general de la ciencia (y absolutamente hablando la tiene el sujeto racional); pero esto no basta para que yo sea, en particular, un sábio, sino que necesito tener la voluntad buena específica relativamente á pensar, y ordenar mi vida á esta voluntad como la elegida (la vocacion); y esta voluntad general, pero de objeto determinado, se forma en mi *educacion*, en mi siglo, en mis *relaciones* primeras humanas. Pero necesito en particular de bien y de pensar, formar la voluntad de aplicarme á esta materia del pensar por ejemplo: (la astronomía), y en ella querer aplicarme primero á las primeras nociones y no querer entre tanto ocuparme de los medios ó los fines. En cada grado necesito circunscribir, *limitar* mi voluntad general del bien á este Bien particular temporal, ó á este bien específico. Pero esta limitacion no es cerrada absoluta, sino relativa á su objeto, y además es temporal quedando entero el sentido y la razon general de la voluntad del Bien, relativa al Bien.

la voluntad deliberativa es: *esperar*, *estimar* las circunstancias individuales y relativamente contrarias en medio de las que se halla entonces el sujeto. Estas circunstancias particulares se manifiestan relativamente al sujeto principalmente, como placer ó dolor, premio ó pena y la libertad de la deliberacion consiste en que el sujeto no dé estima desmedida á unas sobre otras, sino que se mantenga sobre ellas en la objetiva consideracion del fin con atento discernimiento de las relaciones y bajo el sentido único predominante del buen fin, esto es, el fin general, y con esta disposicion espere el momento de la deliberacion en que se manifieste la objetiva preponderancia de una resolucion sobre otra. Pero una vez formada la resolucion definitiva del buen fin actual, y llegando á la *ejecucion* de lo deliberado y resuelto, debe esta sostenerse constante y conforme al motivo de la resolucion, esto es, debe ser firme y sistemática, debe medirse con los obstáculos hasta vencerlos, apoyándose en la *Buena resolucion*. Para que la ejecucion camine con plan y medida hasta el fin, debe el sujeto ejercitarse en el arte de la vida como el arte de expresar con verdad, con eficacia y con carácter en la esfera de sus relaciones el bello ideal del Espíritu en forma de voluntad artística y práctica. Entonces la *ejecucion* racional del Bien concierta con la resolucion, así como la resolucion concierta con la *deliberacion* y la *voluntad particular* progresa con unidad de plan y con resultado eficaz como un contenido y caso particular de la voluntad general, ó como una voluntad medida y armónica de su objeto y supremamente del objeto absoluto, la Realizacion del Ser en el tiempo y en la esfera de la libertad— (el Reino de Dios en la vida racional finita). En estos tér-

minos y su relacion se resuelve el organismo interior de la voluntad como un organismo particular del Yo (1).

Con lo dicho queda explicada la cuestion analítica en sus tres miembros últimos : Percibirnos en el conocer,

(1) Como se ve, la voluntad, como un contenido de modos voluntarios, comprende en su unidad la *voluntad general* y la *voluntad particular temporal*, cada vez bajo la voluntad general. Además, en la voluntad particular comprende los tres modos y estados voluntarios: —Deliberacion.—Resolucion.—Ejecucion. (Práctica — arte práctico.) Todos estos modos de la voluntad se determinan en cada acto indivisible de la voluntad en relacion interior orgánica. Pero la voluntad, en su interior variedad, corresponde tambien con el sentimiento y con el conocimiento. Así y bajo el fundamento de distinción, á saber: la *Resolucion* relativamente al objeto de la voluntad que llamamos el *fin* y el *motivo*, hay una voluntad inferior ó posterior correspondiente al sentimiento inferior grosero, que toma el motivo de la resolucion solo del objeto sensible en el tiempo. Esta voluntad inferior ó posterior es grosera en cuanto su fin va mezclado de relacion de placer ó dolor. Tal es la voluntad simple del niño ó del que ha perdido el señorío de su voluntad. Hay voluntad anterior ó pura correspondiente al sentimiento puro, la voluntad de la *Idea* una vez reconocida y consentida como fin. El hombre *noble*, el *leal* sostienen la voluntad de su *Idea* sobre y aun contra el placer ó el dolor, ó la adversidad; vencen los obstáculos. Hay voluntad superior correspondiente al sentimiento superior: el artista, el científico tienen sin duda voluntad pura general, la de su fin, pero *voluntad superior* con carácter imperativo sobre todo el hombre suelen no tener. La voluntad superior tiene carácter imperativo; es un señorío, una soberanía sobre todas las voluntades temporales; se apoya en á la humanidad misma ó en la razon misma, como seres fundamentales: esta voluntad la debe tener el *filósofo* y el *moralista*, porque el objeto de su conocimiento es la Humanidad y la Razon conocidos como seres reales y *fundamentales* en Dios. Tambien se despierta la voluntad superior en las grandes luchas, en los grandes esfuerzos, cuando formamos con una resolucion heroica para un fin. Entonces conocemos y sentimos juntamente, y nos unimos con

sentir, querer, como propiedades interiores últimas del Yo. Veamos ahora conforme al plan del todo, cuál debe ser el asunto inmediato de la indagacion.

una union superior al *objeto mismo* que en la voluntad tenemos delante, como el Fin. Por último, hay una voluntad racional absoluta, correspondiente al conocimiento y sentimiento puro absoluto. Esta voluntad la concebimos en el sujeto que se eleva al conocimiento y amor de Dios, y á medida que cultiva este conocimiento y sentimiento. Esta voluntad la presentimos secretamente en nosotros como la voluntad armónica con el *mundo real*; ella nos mueve secretamente y como de lejos, á manera de un fin último en que debe *descansar* la lucha de nuestra voluntad finita con los obstáculos. Esta voluntad absoluta forma el sentido positivo de nuestra voluntad temporal, y ; cuántas veces damos testimonio de ella en frases comunes impreditadas, pero que no se borran de nuestro espíritu ni del lenguaje! Además, conocemos en la historia esta voluntad absoluta, conforme á Dios, en los hombres que la historia llama *Santos*, y en la idea que tenemos de la *Santidad*; en estas señales conocemos la voluntad racional absoluta, ó real absoluta, á distincion de la superior y la inferior.

XXIV

RELACION DEL MUNDO Y DEL YO EN DIOS.

Estado de la Cuestion. — El Ser-Dios esencia y funda en-bajo—mediante si el Mundo como la reunion de los séres finitos. — Sentido de la palabra : *el Mundo*; distincion del concepto : *el Mundo* y el concepto : *el Ser*. — Sentido del relativo absoluto : *En*; ejemplos. — Distincion entre el concepto absoluto : *el Ser-Dios*, y el concepto : *el Ser Supremo*. — En qué sentido puede decirse que el Mundo es fuera de Dios. — Relacion del Yo en el Mundo bajo Dios. — Observaciones criticas.

Nos hemos conocido en la percepcion analitica como séres finitos, y fuera de nosotros hemos conocido otros seres nuestros opuestos é iguales, y la Naturaleza, y supremamente el objeto infinito absoluto: el Ser-Dios. Resta ahora reconocer todo lo percibido en el análisis fuera y sobre nosotros, con subordinacion al conocimiento absoluto, es decir, conocerme Yo mismo y mi opuesto y la relacion en Dios, y esto mediante determinar la relacion del Yo con el Mundo.

Esta indagacion es todavía analitica, esto es, percep-

tiva é inductiva, porque en primer lugar, hemos hallado los conocimientos de los séres superiores, el conocimiento inteligible superior de la Razon, de la Naturaleza y la Humanidad desde el Yo ascendiendo é induciendo, y solo cabe aquí subordinar estos conocimientos al conocimiento inteligible absoluto; pero no todavía demostrarlos bajo este conocimiento. Subordinando pues aquí el conocimiento de la Razon, la Naturaleza, la Humanidad al conocimiento real absoluto: el Ser-Dios, y considerando aquellos objetos á la luz del principio real, procedemos todavía analíticamente.

En segundo lugar, aunque hemos hallado en la percepcion analítica del conocer las esencias fundamentales (las Realidades), y hemos tambien conocido el Ser como el absoluto, y por tanto el fundamento esencial de estas realidades, pero no hemos determinado el organismo de las esencias del Ser, para poder demostrar conforme á este organismo la relacion del Yo en el Mundo bajo Dios.

En tercer lugar, hemos hallado en la percepcion analítica que el conocer, el sentir, el querer, como propiedades nuestras, son propiedades finitas; pero observamos entonces que el concepto puro de estas propiedades no lleva en sí la finitud y limitacion, que por tanto cabe pensar un conocimiento sentimiento, voluntad infinita. Mas esta pura Idea no nos autoriza á afirmar que el Ser conoce, siente, quiere infinitamente, antes suspendemos sobre esto el juicio, para no atribuir sin fundamento propiedades nuestras al Infinito. Solo hallamos pues aquí un motivo para indagar mas este punto en la segunda parte de la Ciencia, absteniéndonos por ahora de toda prematura afirmacion. Tampoco estamos aquí autorizados á lo contrario: Que Dios, por

lo mismo que es el Infinito, no puede ser pensado como conociendo, sintiendo, queriendo. Esta circunspeccion científica de no determinar nada acerca de las propiedades divinas sin vista de la cosa, no daña á los presentimientos del espiritu y el corazon, ni á la Fe racional que acaso se ha despertado en nosotros sobre las esencias fundamentales, porque aquí no decidimos afirmativa ni negativamente sobre ellas, y solo conservando nuestra libertad científica nos proponemos conocer estos objetos, llegado su lugar, en la Ciencia sintética.

Después de estas consideraciones, vengamos á la cuestion presente: reconocer en pura percepcion la relacion del Yo en el Mundo bajo Dios. El término absoluto y el primero de esta relacion es el Ser en el conocimiento inteligible absoluto ó en la vista real; el término segundo posterior de la misma relacion es todo ser finito en conocimiento inteligible particular ó vista real particular, é inmediatamente el Yo. Refiriendo ahora estos dos términos uno á otro, hallamos:

Primero: En-bajo-mediante el Ser, ó en-bajo-mediante Dios es el Mundo la reunion de todos los séres finitos. En esta relacion determinemos primero lo que entendemos por Mundo: después lo que entendemos por el relativo absoluto en-bajo. La palabra *el Mundo* es entendida en todo su concepto por la reunion de todos los séres finitos, todos en uno ó todos contenidos; de modo, que el Mundo no es primeramente un todo de unidad antes y sobre sus partes, sino puramente la *reunion* de todos los séres finitos. Pero ya en el conocimiento comun entendemos el Mundo, no como una reunion cualquiera de los séres finitos, sino como una reunion ordenada, cuyas partes se enlazan

unas con otras en sistema cierto. Además, se contiene en el concepto, *el Mundo*, el de un todo de vida, no un agregado de partes sin vida. Esto lo indican los nombres mismos de la cosa en todas las lenguas: por ejemplo, la palabra alemana *Welt* procede de la raíz *warr*, *wirr*, que significa fuerza reactiva y supone la fuerza, el agente que rehace. Nuestra palabra vulgar, *Mundo*, encierra el sentido de pureza y también (m por w) lo que vuelve sobre sí, y la palabra griega *Kosmos*, significa lo completo en todas sus partes, lo adornado, bello. Usa también la lengua alemana la palabra *Welt-All*, *Mundo-Universo*, donde se entiende la total reunión de los sistemas particulares mundanos ó mundos particulares. La palabra *universo* se aplica á todos los seres finitos reunidos en uno, todos por uno. Aquí, pues, entendemos por Mundo el todo de reunión de todos los seres finitos, comprendiendo igualmente la Naturaleza, la Razon y la Humanidad en oposicion y union, y cada una en particular, porque aunque estos tres Seres superiores son bajo su concepto infinitos, son finitos en cuanto todos caen bajo el *Ser y la Esencia*, y en cuanto cada cual de ellos en lo que él es, deja de ser el otro y los otros dos.

Conocemos, pues, aquí el Mundo como la *reunion* de la Razon, la Naturaleza y la Humanidad; pero el lleno de su sentido lo recibe este concepto cuando es pensado el Mundo como *en Dios*, *por Dios*, y conocido en su relacion fundamental *con Dios*.

Resulta de lo dicho, que ni el concepto Mundo, ni el concepto Universo pueden usarse por el concepto inteligible absoluto el Ser-Dios, pues el Mundo no es el Ser *en su Esencia*, en su unidad, en su propiedad, sino solo la re-

union de los séres finitos en particular y relacion. En este lugar se comprende, por qué cuando algunos filósofos, no distinguiendo las palabras el Sér y el Mundo, han tomado por sinónimos ambos conceptos, ha rechazado esta confusion el sentido comun y el religioso. — Determinemos ahora el sentido del relativo absoluto : *En*, cuando decimos: Dios es *en sí*, el Mundo. Decimos *en* en su sentido absoluto respecto á los séres finitos, y significamos que el Infinito, esto es, el Todo *esencia* en sí lo finito como la parte, de modo que lo finito es en la Esencia uno con el todo el Infinito, pero es limitado, donde que el limite no limita el todo, sino la parte. Así, de un individuo natural finito, por ejemplo, del Sol, decimos: la Naturaleza es *en sí* el Sol como su parte, é invirtiendo el juicio decimos el *Sol es lo que es en la Naturaleza*. Esta relacion el Sol *en* la Naturaleza, encierra los términos siguientes: el Sol es como ser natural, particular, enteramente particular, del todo, en el todo de su género, la Naturaleza; es en cuanto á su esencia de Sol coesencial con la Naturaleza, pero es limitado, infinitamente limitado en toda la Naturaleza, y el límite señala la separacion del Sol como parte natural, de la Naturaleza como el todo de su género; pero el mismo límite lo junta otra vez con ella, no limitándola, sino siendo limitado, abrazado por ella. Así, pues, en el punto de la limitacion la Naturaleza es la limitante, el Sol es el limitado, el Sol queda en sus límites, mientras la Naturaleza es fuera y sobre el Sol y sobre todos los séres naturales la una, única en su género infinita Naturaleza. Esto entendemos cuando decimos absolutamente: La Naturaleza es *en sí* el Sol. — El espacio nos ofrece otro ejemplo. Yo pienso y digo: el espacio es *en sí*

la esfera, ó invirtiendo la oracion, la esfera *en* el espacio, queriendo decir: el espacio infinito es contentivamente tambien la esfera, pero no: el espacio infinito es simplemente, *igualmente* la esfera, lo cual suprimiria el primer término; sino del *espacio adentro* como un contenido de extension es el espacio la esfera, ó, mejor, el espacio esencia la esfera. Además, la esfera es de una esencia con el espacio, siendo realmente una extension en tres dimensiones; y extendiéndose infinitamente sobre ella el espacio, es la esfera una extension cerrada por una superficie curva, lo cual separa la esfera, como la parte, del espacio, como el todo. Además, este limite es comun á la esfera con el espacio que continúa extenso sobre la esfera en adelante; pero en el punto de la limitacion el espacio es el limitante, la esfera es la limitada, circunscrita. Este es el sentido de la relacion absoluta: el espacio es *en sí* la esfera, mas breve: la esfera *en* el espacio.

Igualmente, cuando decimos con sentido: *Dios es en bajo-mediante sí el Mundo* é invirtiendo la frase: *el Mundo en Dios*, entendemos: el Sér dentro y debajo de ser el absoluto, infinito es contentidamente, subordinadamente (esencia) el Mundo como el contenido de los séres finitos; pero no decimos ni pensamos: Dios es el Mundo. Se afirma tambien en este juicio, que el Mundo en cuanto al puro Sér es esencial en Dios, como Dios es el Sér uno mismo, todo absolutamente, pero el Mundo es limitado y separado de Dios por el límite. El límite asimismo une al Mundo con Dios, pero en el punto de la limitacion, Dios es el limitante, el Mundo el limitado. De donde se sigue, que en esta relacion absoluta, Dios esencia *en sí* el Mundo, no se dice que el Mundo es igual con Dios ó es simplemente

Dios; mucho menos se dice que el Mundo es limitado bajo la forma del espacio en Dios como la esfera es limitada en el espacio. Ciertamente las palabras usadas para significar relaciones absolutas están tomadas las mas, segun el estado de la lengua, de relaciones sensibles, por ejemplo, del espacio y lugar, como las de: *en, fuera, a, sobre, debajo*, pero estas palabras deben tomarse en el sentido real y total, no en el particular sensible exterior, como hacemos con todas las que significan la vida del espíritu, y que proceden de significacion sensible natural.

En este sentido de las palabras el *Mundo* y *en* decimos absolutamente que en la vista real ó en el conocimiento de Dios conocemos que Dios es *en* Dios, *bajo Dios, mediante* Dios, el Mundo y todos los séres mundanos, porque de Dios á fuera y sobre Dios, no pensamos Ser ni nos pensamos á nosotros, siendo conocido Dios como el Sér uno, mismo, todo absolutamente; luego siendo Dios y *porque* es Dios (*en virtud de ser Dios*) esencia, funda, contiene el Mundo y los séres finitos, pero no simplemente Dios es el Mundo, bajo relacion absoluta y bajo todas las relaciones, sino solo lo es esenciándolo, fundándolo, conteniéndolo, limitándolo; y el Mundo es puramente particular, fundado en Dios, limitado por Dios, y por tanto contenido en Dios.

Quando usamos en esta relacion la palabra *parte*, no entendemos un término ó términos que juntos con otros formen el compuesto de las partes, donde el concepto del todo es posterior al de parte, como si se dijera: Dios es el todo de partes integrantes que juntas lo componen, así como decimos que el Mundo es la reunion de los séres finitos; sino que por parte se entiende absolutamente lo que es dentro, bajo, despues del todo, cuyo ser y concepto

solo se piensa en el todo, y en él se funda y deduce y lo supone, y en él principia y acaba y se encierra enteramente; por lo tanto aunque lo particular es esencial con el todo, se distingue de él por el límite, y en esto consiste el ser parte. Y añadiendo las relaciones Dios *bajo* Dios, *mediante* Dios es el Mundo, significa la palabra *mediante* la relacion absoluta del fundamento y la causa conforme á la cual Dios es el fundamento y la causa del Mundo, por todos los modos de fundar y causar: así, el relativo absoluto *mediante* no significa una relacion del espacio, ni una relacion del tiempo meramente, sino en sentido absoluto la relacion del fundamento y la causa, y todas bajo esta.

En el juicio absoluto: Dios esencia *en sí* (en ser Dios) el Mundo, resta declarar la distincion de Dios como el ser uno mismo todo, de Dios como el Sér Supremo sobre el Mundo, siendo Dios *como infinito absoluto* antes y sobre todos los séres finitos y su reunion. Reconocemos esta relacion tambien en todo sér finito, el cual es el mismo y todo antes de sus partes y particulares propiedades. Recordemos la relacion de la esfera en el espacio: el espacio no es particularmente esta ó aquella esfera, ni aun la reunion de todas las esferas, todos los cubos, todos los cuadrados, todas las figuras cerradas extensas, sino que en su ser de espacio, en su extension infinita, es antes, y sobre todas las esferas, todos los cuadrados, todos los cubos que podamos pensar como espacios cerrados. Asimismo, Yo soy dentro de mí la variedad de mis partes y mis propiedades; pero yo mismo en mi unidad y mi identidad soy antes y sobre mis partes y la reunion de mis partes ó de mis propiedades. Así, yo soy contenidamente mi cuerpo, mi

espíritu, mi hombre; pero yo mismo en mi sugeto soy uno y todo sobre lo particular de estas partes y sin resolverme en ellas.

Aquí recordamos, que para esta relacion fundamental, que el Sér como uno mismo y todo sobre el Mundo es el Sér Supremo, empleamos la palabra primero y primitivo, reconociendo que Dios es el Sér primero primordial (la existencia original fundamental), ó en una palabra : Dios es el Sér Supremo, esto es, Dios como sér absoluto, y por tal es anterior y superior *absolutamente* sobre todos los seres finitos y los seres racionales finitos, y su reunion—el Mundo.

Ahora entendemos, en qué sentido es verdadero el juicio absoluto; el Mundo es fuera de Dios—Dios es fuera del Mundo, esto es, no absolutamente por toda razon de ser Dios, y por toda razon de ser Mundo, sino bajo relacion y sub-relacion en cuanto Dios, debajo de ser Dios es el Sér Supremo, y el Mundo bajo Dios es absolutamente el segundo y el inferior; *pero esta misma relacion* de Sér Dios el Supremo y el Mundo el subordinado, es en Dios bajo Dios una *sub-relacion*, pero no una *extra-relacion* fuera de Dios. Con esto queda manifiesta la diferencia entre estos dos juicios : el Mundo es (absolutamente) fuera de Dios y el Mundo es fuera de Dios como el Sér Supremo. El primer juicio es falso, porque fuera del Sér—Dios nada queda que ser ni lo pensamos; mas el otro juicio, el Mundo es fuera de Dios como el Sér Supremo, expresa una relacion fundamental de Dios, en Dios, bajo Dios. Mediante esta relacion se conciertan los opuestos sistemas filosóficos y religiosos, señaladamente los dos juicios indeterminados, Dios es el Mundo, y el otro, el Mundo es fuera de Dios. El

juicio : Dios es el Mundo, es en tal enunciacion enteramente falso ; pero cuando se determina Dios es *en Dios bajo Dios, mediante Dios*, el Mundo, es juicio real y verdadero. Igualmente : el Juicio : el Mundo es fuera de Dios, es en esta enunciacion absoluta juicio falso ; pero cuando se determina con esta relacion, fuera de Dios *como el Sér Supremo*, es juicio real.

En el conocimiento de la relacion fundamental del Mundo en Dios, se contiene el reconocimiento de la relacion del Yo ó del espíritu finito en Dios. Porque subordinándose el Yo como ser particular al Mundo, y siendo reconocido el Mundo como absolutamente en, bajo, mediante Dios, se sigue que Dios esencia y funda en, bajo, mediante Dios el Yo y el espíritu finito ; se reconoce que Dios esencia y funda y contiene en sí subordinadamente la Naturaleza, como tambien la union esencial de la Naturaleza con el Yo y con los espíritus finitos, y la union de los espíritus racionales finitos entre sí, y como hombres en la Naturaleza mediante el cuerpo y los sentidos. Pero el Yo al lado y en parte fuera de los séres particulares mundanos es en tanto fuera de Dios, en cuanto Dios es el Sér Supremo, pero no fuera de Dios como Dios ; en cuyo sentido Dios es tambien en nosotros, y nosotros somos en Dios. Pero el juicio fundamental : Dios esencia y funda en sí y contiene el Yo y los séres finitos, es un juicio anterior al juicio : *Yo soy en Dios*, porque Yo soy y quedo siempre enteramente limitado por Dios, contenido en Dios y en las relaciones divinas ; pero Dios como el Sér absolute no se limita por mí, sino que es puro limitante, puro continente de mí, de todos lados. El esencia Dios y fundar en sí los séres racionales finitos y la reunion de todos los séres es

el fundamento de que yo pueda ser y saberme Yo uno mismo, todo, y pueda saberme fuera de mí en oposicion y reunion con los séres racionales finitos y con todos los séres en el Mundo, bajo Dios.

Antes de pasar adelante, hagamos algunas observaciones para determinar la relacion fundamental aqui conocida, y para prevenir error.

Primero; hemos conocido que tambien el Yo en oposicion y en union con los séres racionales finitos y con todos los séres del Mundo, es *en* Dios bajo Dios; y habiendo visto antes que el Yo tiene en sí las esencias fundamentales, la unidad, la propiedad (seidad), la totalidad ó todeidad (Yo soy uno mismo todo Yo), reconocemos el sugeto racional como una *semejanza finita* de Dios. Pero en este juicio no se afirma, que el Yo y todos los séres racionales finitos son iguales á Dios, antes se dice que son finitos en Dios como el infinito absoluto, subordinados bajo Dios, fundados por Dios, y en cuanto Dios es el Sér Supremo, tambien fuera (fuera-bajo) de Dios. Tampoco se contiene en lo dicho, que el Yo y los séres racionales finitos son partes integrantes de Dios, como el compuesto de ellas, sino absolutamente partes y particulares en Dios como el todo absoluto, habiendo conocido arriba que Dios no puede ser pensado como un compuesto de sus partes, sino como el que da y contiene en sí todo lo particular finito. Si alguno, sin reparar en la pureza del concepto *parte*, entendiera que Dios es el compuesto máximo de todos los séres finitos, erraria como el géometra que dijera: las figuras cerradas son partes del espacio, luego el espacio es el compuesto de todas las figuras cerradas que podemos pensar; siendo mas

bien el Espacio el que las encierra de todos lados, las circunscribe; ó como si al fisiólogo que dice que los miembros son partes del cuerpo, se le atribuyera decir que el cuerpo es el compuesto de sus miembros, ó que la mano ó el ojo es todo el cuerpo. Y, si esta imputacion seria absurda en un todo finito respecto á sus partes, lo es mucho mas en el Sér, como el todo de todos los séres particulares—el totalmente todo, absolutamente todo.

En segundo lugar, observamos que la doctrina de la *vista real* ó el conocimiento de Dios concierta con la doctrina de los SS. PP.: que el *Mundo, existe por Dios; que Dios se manifiesta en el Mundo, que el hombre es hechura y semejanza de Dios, y que nosotros somos, vivimos y nos movemos en Dios* (1). No hacemos mérito de esta concordancia de autoridad para confirmar ni recomendar con ella las inducciones de la razon, sino para mostrar que yerran muchos cuando dicen: que la Ciencia, desenvuelta consequentemente, nos aparta de la Fe y de la Religión. Los que imputan esto á la Ciencia, confunden con la pura doctrina cristiana ciertas doctrinas de la teología moderna, que se han introducido á la sombra de sistemas filosóficos.

(1) Deus est supra quem, extra quem et sine quo nihil est, sed sub quo et cum quo omne est, quod vere est, et omnia igitur sunt in ipso et tamen ipse Deus omnium locus non est (Soliloq. I, n. t. 4, de Ques. 20). Religet religionos ei, a quo sumus, per quem sumus, et in quo sumus (de v. relig. c. 55). El pensamiento que el Sér finito sea como parte integrante de Dios, lo rechaza S. Agustin como impío. ¿Nihil omnino remanere posse quod non sit pars Dei? Quod si ita est, ¿quis non videat quanta impietas et irreligiositas sequatur, nempe ut quod calcaverit quisque partem Dei calcet et in omni animale occidendo pas Dei occidatur? (De civ. Dei, IV-12.)

Consideremos otra relacion fundamental y enlazada con las dos anteriores en la *vista real*. En tanto que Yo me conozco en reunion con todos los séres finitos reunidos en Dios, veo juntamente que Yo en *mi límite* soy de la Esencia de Dios ó soy esencial en Dios, porque Dios siendo Dios, Yo soy Yo *en particular*, esto es, yo reconozco en la vista real la unidad absoluta y fundamental de Dios, aunque en este lugar no conozco todavía el organismo de las esencias del Sér, ni he deducido esta causacion de mí en Dios, lo cual pertenece á la parte sintética de la Ciencia.

Una vez, pues, que Yo conozco á Dios como el absoluto y el fundamento de mí, conozco en esto que Dios en su divinidad es el fundamento de todas mis propiedades, y que yo en la sucesion de mi vida me determino con propia causalidad (en forma de libertad), fundando yo mismo mi sucesion temporal; pero esta mi libertad es fundada solo en Dios, en la libertad de Dios (1).

Conociéndome yo pues como fundado y contenido en Dios infinitamente, la percepcion pura Yo hecha al principio de la Ciencia es aquí fundada absolutamente en la vista real: el Sér-Dios, y por el mismo conocimiento con

(1) Esta relacion de la libertad del hombre bajo la libertad de Dios *absolutamente*, es en este lugar clara para el que ha seguido la indagacion. Sin embargo, en un libro, el *Catolicismo y el Protestantismo* (por el M. de Valdegamas), en que se mezcla la Teología con la ciencia histórica, y con la Filosofía, se habla de esta relacion con una oscuridad que hace dudar de que sea posible conciliar la libertad humana con la divina. Ni en la Teología pura cristiana (antes de haberse ingerido en ella sistemas filosóficos griegos), ni en la Filosofía pura racional hay semejante confusion.

que yo conozco á Dios, reconozco que Dios es el fundamento y causa de mi conocimiento de Dios y de mi conocimiento de mí. Aquí hallo también, que la certeza de la percepción *Yo*, siendo para mí certeza inmediata, es en sí una certeza mediata, á saber, intermediada, fundada por mi conocimiento de Dios, y que mi ciencia inmediata solo entonces es ciencia y certeza real, *en sí*, cuando yo conozco á Dios y cuando mi ciencia de mí es fundada y contenida en mi ciencia de Dios.

Luego el conocimiento inteligible absoluto, el Sér-Dios no contradice ni anula el conocimiento analítico, sino mas bien la ciencia analítica es fundada, aclarada, confirmada aquí en su relacion con la ciencia real. Así, cuando decimos al principio, que nosotros conocemos los séres finitos, nuestros opuestos é iguales, y la Naturaleza inmediata tan cierto *como Yo soy Yo, ó en mi testimonio, en mi verdad*, este criterio analítico se levanta ahora al criterio absoluto: *como Dios es Dios, en testimonio de Dios ó en la verdad de Dios*. Igualmente, hallo yo aquí el sentimiento inmediato de mí, que acompaña al conocimiento de mí, subordinado á mi sentimiento absoluto de Dios, y entonces adquiere mi sentimiento pureza y mérito de sentimiento real. Asimismo, reconozco yo mi voluntad inmediata subordinada, fundada en mi voluntad de Dios como el fin real y último de mis resoluciones y de mi vida en el tiempo, y entonces adquiere mi voluntad particular confirmacion y fortaleza en la prosecucion de los fines de la vida.

En tercer lugar, en el reconocimiento de mi relacion *en* Dios *bajo* Dios nace para mí la exigencia eterna (la Ley), de estar en Dios, de interiorizarme en Dios en conocer, en sentir, en querer y obrar por toda mi vida; y si llamamos

el contenido de mis propiedades, y en particular mi conocer, sentir, querer, mi *Interioridad*, podemos resumir esta relacion diciendo: *Estar en Dios, vivir en Dios*. Sobre esta relacion del sér finito en el infinito se apoya la Ley moral: que nosotros debemos reunirnos en espíritu y ánimo y corazon, todos con todos en Dios, en subordinacion á Dios; de suerte que nuestra interioridad, y en particular nuestro conocer, sentir, querer, se purifica, se confirma, se universaliza *en debajo, mediante* nuestra interioridad en Dios.

Aquí se nos aclara el presentimiento comun: que nosotros, cada cual Yo, con los séres racionales finitos y con todos los séres somos en Dios y mediante Dios. Este conocimiento es en parte conocimiento nuevo, en cuanto por él conocemos que Dios, como el Sér uno, mismo, todo, es relativamente al Mundo *el Sér Supremo*, y que por lo mismo se ha de distinguir el conocimiento inteligible absoluto el Sér-Dios del conocimiento: *Dios como el Sér Supremo*. En estos dos términos distintos del conocimiento de Dios se funda la posibilidad de concertar los contrarios sistemas filosóficos sobre la relacion de Dios con el Mundo, admitiendo lo verdadero y desechando lo falso.

El que ha llegado al conocimiento inteligible absoluto reconoce su objeto como el objeto entero, el primero y último de todo su conocer, como la cuestion inagotable de toda su ciencia, como el fin de toda indagacion y toda vida. El conocimiento de Dios nos interesa entonces sobre todo conocimiento, es el fundador y el motivo de todo nuestro pensamiento, nuestro sentimiento, nuestra voluntad.

Con esto hemos resuelto hasta donde cabe aquí la cuestion analítica: conocer la relacion del Mundo en Dios, y

del Yo en el Mundo bajo Dios, y hemos seguido todos los grados de la ciencia analítica hasta el conocimiento del principio real. Lo hasta aquí conocido es también la base de una vida buena, y recta é interior en Dios; porque el conocimiento de Dios es en sí y para toda la vida el conocimiento esencial y el primero, es absolutamente claro, absolutamente cierto como el Sér mismo, no un puro presentir, puro opinar, presumir. En el conocimiento de Dios recibe el espíritu finito la entera y la fundamental confirmación de su conocer y de su pensar, y se capacita mediante esta legitimidad de conocimiento para una semejante legitimidad en el sentimiento y la voluntad.

La Ciencia analítica hasta aquí formada es el primer grado de la sabiduría para el espíritu; en esta ciencia gana el sugeto su propia interioridad, y la confirma bajo su interioridad en Dios; se liberta de la distracción y preocupación de los sentidos que nos tienen ligados á lo individual, y menguan la libertad del espíritu en conocimiento y sentimiento, y se levanta sobre la confusión de la ciencia clara con el presentimiento oscuro de Dios. Hasta este punto del conocimiento puede y debe llegar todo hombre, aunque después no se consagre á la ciencia; porque el conocimiento de Dios es el fundamento de todo puro presentimiento, de toda fe racional, de toda esperanza y contento de vida. Mucho más adelante pudiéramos llevar este conocimiento, y profundizar más en él, pero basta haber reconocido el principio y las primeras relaciones, sobre las cuales puede luego el filósofo seguir su educación científica.

XXV.

DOCTRINA DE LA CIENCIA.—ORGANO CIENTIFICO.— LEYES LOGICAS.

Transicion y razon de orden.—Cuestiones absolutas de la Ciencia bajo el conocimiento de Dios; criterio científico.—La doctrina de la Ciencia; dos partes, órgano subjetivo ó método científico; órgano objetivo; arquitectónica.—La ley del pensar en el Sugeto: *Piensa el Sér como el Sér es*.—Las esencias del Sér son las leyes regulativas del pensar.—Esencias reales; formales; modales.—Organismo de las leyes del pensar, segun estas esencias.—Exámen de las leyes llamadas lógicas en las escuelas.—Observaciones generales.—Transicion.

Llegados al conocimiento del principio real, resta fundar sobre este conocimiento el plan de la Ciencia y la ley de pensarla y construirla. Nosotros buscamos Ciencia, esto es, un sistema de conocimiento cierto. Partiendo del conocimiento inmediato *Yo*, hemos hallado la percepcion analítica: *Yo conozco*, y hemos reconocido el objeto absoluto de esta percepcion; el Sér-Dios, como el principio real de la Ciencia, y en él hemos hallado, que la Ciencia

es la determinacion sistemática del conocimiento de Dios; observando por último que la Ciencia formada en la vista real como una construccion científica y orgánica, debe tomarse igualmente de todas las fuentes del conocer.

Y, pues el Sér-Dios es el principio y juntamente el objeto real de la Ciencia, es nuestra primera cuestion: *como qué conocemos el Sér*, cuáles son las Esencias del Sér ó absolutamente hablando: cuáles son las Esencias. Después de esto se pregunta: *Qué es en sí (dentro) el Sér*, que contiene el Sér. De modo que, el camino indicado aquí por la cosa misma es semejante al seguido en la Ciencia analítica, bajo la percepcion *Yo*. Porque, después de conocerme *Yo* en mi pura percepcion, preguntamos inmediatamente: *Qué soy Yo mismo*, y entonces preguntamos: *Qué soy Yo en-dentro de mí: Qué contengo Yo*.

Y debiendo ser en adelante determinado, esto es, demostrado todo conocimiento en la *vista real*, como una vista real particular, será la forma de la certeza científica la siguiente: como el Sér es el Sér, ó como Dios es Dios, ó mas breve: *en la verdad de Dios*; y reconociendo aquí, que tambien la vida, esto es, la *continuidad* de la existencia en el tiempo es en Dios, mediante Dios, habrémos de expresar la certeza de los conocimientos relativos á la vida, bajo la forma: como *Dios vive* ó *en vida de Dios*. Pero no será ya la forma del criterio científico: como *Yo soy Yo*, ó como *Yo vivo*; *en mi verdad, en mi vida*. Porque siendo *Yo* mismo contenido y fundado en el Sér, nos hemos sobrepuesto con esto á la percepcion y Ciencia inmediata *Yo*, y la Ciencia debe mostrarse en adelante absolutamente como dada en la vista real, esto es, en el conocimiento de Dios, el cual es absolutamente esencial y

verdadero. De aquí se sigue, que el paso á la construcción de la Ciencia en la vista real señala un nuevo y capital período en la Ciencia humana; y aun en la Historia de la Humanidad es una época capital de la vida. El conocimiento de Dios y la idea de fundar la Ciencia en este conocimiento señala la entrada en la edad madura de la Humanidad, y la prévia condicion para ello es, que la Humanidad misma llegue en toda su vida á la edad de la madurez.

Y, así como al comenzar la primera parte de la Ciencia nos preparamos con la consideracion: Qué es Ciencia; cómo es posible la Ciencia, por qué camino podemos alcanzarla, renovamos esta cuestion al fin del análisis, lo primero por razon de la cosa, después para prepararnos á la segunda parte de la Ciencia. Debemos, pues, determinar otra vez la idea de la Ciencia, y luego proyectar en sus primeros lineamientos el plan de ella, y, en cuanto á nosotros, como sugeto científico, considerar nuestro conocer, y pensar con relacion á este fin, midiendo las fuerzas con que podemos contar para nuestra obra. En resolucion, debemos considerar la *Ciencia de la Ciencia*, tanto respecto al objeto como respecto al sugeto, *bajo el conocimiento real*.

Esta Ciencia ó doctrina de la Ciencia contiene dos partes principales: Primera, el conocimiento analítico de las facultades del espíritu como el sugeto científico, que puede ser llamado la doctrina subjetiva de la Ciencia, ó tambien el *órgano* subjetivo científico (el Método). En la segunda parte debemos formar el plan de la Ciencia en sus partes principales á la luz del principio real; pudiendo, pues, llamarla la parte objetiva de la Ciencia ó el *órgano*

objetivo, y juntamente plan constructivo científico (arquitectónica de la Ciencia). Observamos históricamente, que dos pensadores modernos han determinado con mas precision esta idea de la doctrina de la Ciencia, y aun han hecho los primeros ensayos de ella. Primeramente, Lambert, en su *Nuevo órgano*; después Kant, en la segunda parte de su *Crítica de la razon pura*. La palabra Ciencia de la Ciencia fué usada primero por Fichte para significar con ella todo sistema del Idealismo trascendental; de modo que para Fichte es la Ciencia de la Ciencia la misma Ciencia fundamental, no meramente una doctrina preparatoria, segun aquí la entendemos.

Consideremos, pues, lo primero nuestro pensar como la actividad que forma la Ciencia, el órgano subjetivo de ella. Aquí encontramos por primera cuestion; ¿cuál es la ley del pensar? Ley es lo constante en medio de lo mudable: la ley del pensar es, pues, aquel modo constante del pensar que en medio de la variedad de pensamientos particulares se sostiene igual y permanente. El pensar es, como hemos visto, aquella actividad del espíritu mediante la que llegamos á conocer, á realizar conocimiento en nosotros. Conocer es la relacion de union esencial del objeto, como propio en sí, con el sugeto como el propio tal y en sí, en modo de propiedad asimismo (en evidencia, en manifestacion). Cuando, pues, indagamos la ley del pensar, debemos considerar aquello que en el conocer es lo permanente en medio de lo mudable del pensamiento.

Y habiendo conocido el Sér-Dios como el principio real absoluto, reconociendo además que el Sér esencia en-debajo de sí los séres finitos, se sigue que el Sér-Dios es para nosotros el objeto permanente del conocimiento. Luego

el Sér es tambien el objeto constante del pensar, en el cual todo objeto, si es científicamente conocido, debe ser conocido tan cierto como es en sí: *como el Sér es el Sér*. Y aunque en el estado del conocimiento comun el espíritu finito no se sabe siempre de esta ley de su conocer, es con todo el conocimiento: el Sér-Dios, el fundamento de la *posibilidad* de todo conocer particular.

Pero, cuando el espíritu llega al conocimiento de Dios, le es claro que en sí toda série de pensamiento (todo discurso) se contiene en el pensamiento *el Sér*, y reconoce en ello la exigencia á determinar su pensamiento segun esta ley: *piensa el Sér* ó entra en el pensamiento del Sér, y todo objeto particular piénsalo é indágalo bajo la ley: *como el Sér es el Sér; como Dios es Dios*. Y siendo el pensamiento el que debe hacer efectiva la Ciencia en el espíritu, y siendo la Ciencia misma la determinacion sistemática de la *vista real* ó del conocimiento de Dios, se sigue que solo cuando el espíritu racional piensa el Sér alcanza la Ciencia y fuera de esto no. De aquí se sigue, que la ley del pensar y del conocer es la ley misma del Sér en su relacion al conocer; ó de este modo: lo constante en la sucesion del pensar es el Sér-Dios en sus esencias fundamentales. De consiguiente, así como el Sér es uno y el mismo, tambien el pensar y conocer del Sér tiene unidad é identidad de pensamiento, ó tiene legitimidad.

De aquí se sigue además, que para determinar la ley del pensar en sus leyes particulares, debemos saber cuáles son las esencias del Sér; porque siendo las esencias lo constante del Sér, luego ellas son las leyes constantes del pensar y conocer. Y habiendo conocido las esencias hasta un cierto límite, podemos hallar las leyes primeras del pensar que

forman los *principios regulativos* de todo procedimiento científico (el método real).

Cuando determinamos el conocimiento en la segunda cuestion del conocer bajo la pregunta : *como que conozco*. Yo lo que conozco, hallamos la respuesta siguiente : conocemos nuestro objeto como Sér (cosa) y en razon de Sér como esencial y uno, y en razon de esencial y uno lo conocemos como propio y como todo (en oposicion) y como propio con todo (en union), esto es, como el unido en sí, consigo: pero por esencial y uno lo conocemos *uno* otra vez antes y en medio de su contrariedad, esto es, *como uno y el primero*. Estos conocimientos están expresados en los juicios reales siguientes : el Sér es la esencia, es la unidad, es la propiedad (Seidad, identidad) contra la totalidad (todeidad) es toda la propiedad y la misma totalidad (la union); es la unidad antes y sobre la contrariedad, esto es, la prioridad, *absolutamente*. Distinguimos, pues, primeramente el Sér de la esencia y en la *esencia* distinguimos lo primero la *unidad* y bajo la unidad distinguimos la *seidad* contrariamente á la *totalidad*; pero al mismo tiempo (bajo la esencia y la unidad) las juntamos como la *union* de la esencia; y otra vez bajo el Sér y la esencia hallamos la unidad no solo simplemente distinta al lado de las dos esencias contrarias, la seidad y la todeidad, sino unidad sobre y en medio de la contrariedad, y á esta esencia la llamamos unidad primera ó prioridad. Segun este organismo de las esencias hemos procedido *mentalmente* en toda la Ciencia analítica.

La ley del pensar determinada aquí en sus leyes fundamentales rige igualmente para todo pensamiento y so-

bre todo objeto posible, porque el Sér es tambien en sí *igual*, es la igualdad misma, lo cual da otra ley real científica; y siendo el Sér en sí el infinito absoluto y el fundamento, se sigue que todo sér particular contiene *en sus límites* todas las esencias, y solo segun ellas puede ser realmente (esto es, verdaderamente) pensado y conocido.

Hasta aquí hemos considerado las puras esencias, las *realidades* del Sér. Pero el Sér es *formal* tanto como real, ó es formalmente real, lo cual expresamos diciendo: que el Sér es *como es*, ó que el Sér se *pone* como es, y por puesto es puesto de un modo (uniformemente), y por puesto otra vez, se rige hácia sí ó se refiere á sí mismo, opuestamente á contenerse en sí, ó ser el contenido de lo que es, y otra vez por puesto y puesto de un modo, *se refiere á su contenido* y *contiene sus relaciones*, esto es, se compone, es *compuesto*; pero como puesto y esencial es puesto de un modo (es uniforme) antes y en medio de su oposicion interior, esto es, es el *primer puesto* y el primitivo. Por último, y en forma otra vez de puesto, es *positivo* (afirmativo) y bajo positivo es subordinadamente contra-positivo, esto es, *positivo* relativamente á ser *negativo* y recíprocamente. Hallamos, pues, aquí los juicios formales siguientes: el Sér es la posicion, es la unidad de la posicion, y bajo la posicion es la relacion opuestamente á la contencion, y bajo la posicion es otra vez la relacion con la contencion (se refiere á su contenido y contiene sus relaciones); pero como esencial y formal es uno, no solo en simple distincion de opuesto y compuesto, sino uno otra vez sobre su dualidad y oposicion interior. Por último, y en forma rigurosa de posicion es la pura *afirmacion* (el Sí absoluto)

y subordinadamente á ella es la contra-afirmacion (contra-positividad, negacion relativa). La Ciencia analítica nos ofrece ejemplos continuos de estas formas del pensar; así, hemos conocido nuestro cuerpo en oposicion á nuestro espíritu y correspondientemente la Naturaleza en oposicion al Espíritu, y estas oposiciones se determinan en la forma relativa de afirmacion y negacion, de sí y no; ó bien el espacio en su variedad de figuras cerradas, por ejemplo, la esfera contra el cuadrado en oposicion y negacion. Cuando hemos conocido algun término del análisis como puesto, lo hemos percibido inmediatamente como *interiormente* contrario, y entonces hemos podido determinarlo tambien como unido y compuesto en forma de armónico. De manera, que los términos opuestos subsisten como opuestos en la composicion, pero se componen en fuerza de la unidad superior : así, el espíritu contra el cuerpo, como su opuesto y despues el espíritu con el cuerpo formando el tercer compuesto, el Hombre : la Razon contra la Naturaleza y la Razon con la Naturaleza, formando el tercer compuesto armónico, la Humanidad. Y estas mismas determinaciones las observamos otra vez en cada uno de estos tres séres en su interior variedad. Así, en la Naturaleza observamos primero el proceso de la gravedad como el contrario y opuesto al proceso del magnetismo, y estos otra vez los hallamos reunidos en el proceso de la luz, como se deduce en la Ciencia de la Naturaleza.

Resulta en general de lo dicho, que nosotros conocemos nuestro objeto como *esencial* en forma de *puesto* y puesto en forma de *positivo*, y solo en segundo lugar lo conocemos como contrario en forma de *opuesto* y

opositivo ó relativamente negativo; pero de modo, que la esencia y la unidad se sostienen sobre y en medio de la oposicion de los términos contrarios. Las demás leyes del pensar resultan de lo dicho arriba.

A las realidades primeras de la esencia y de la posicion (en expresion abstracta : el *qué* y el *cómo*) se allega otra tercera realidad á saber : la esencia en la posicion y la posicion de la esencia, la una por la otra y la una en la otra, esto es, la existencia ó la modalidad (en expresion abstracta *el como-que; el segun-que*). Puesto que el Sér en razon de Sér se pone por el mismo hecho, y relativamente la posicion es la posicion del Sér, se funda aquí una tercera realidad, la *Existencia* absoluta al lado de la esencia y de la posicion; y nosotros conocemos el objeto (en el conocimiento inteligible absoluto) como esencial y formal, y como existente. Esta realidad funda, pues, otra ley real del pensar y conocer, esto es, que pensemos el objeto como existente, y segun todos los modos de la Existencia.

Hemos hallado en la segunda cuestion analítica del conocer, que la existencia como la *esencia puesta* es en sí un contenido de existencialidades ó modalidades, pues la existencia se distingue en sí primero como originalidad ó primordialidad y bajo originalidad se distingue como la eternidad (idealidad) por oposicion á la efectividad (temporalidad, existencia sensible) y otra vez bajo existencia se refiere como la eternidad *en* la efectividad y la efectividad bajo la eternidad, (la continuidad, la vida).

Se declaran estas diferentes existencias ó modalidades con ejemplos de la Ciencia analítica. En la percepcion pura *Yo*, me conozco absolutamente como yo mismo y como

puesto, esto es, como formalmente Yo, y juntamente como esencialmente puesto y formalmente esencial; donde conozco mi propia existencia tan primeramente como me conozco Yo y antes de ulteriores determinaciones ó modos de existir. Pero en el punto en que me percibo Yo antes y sobre mis partes y mis propiedades y de mi actividad en el tiempo, conociéndome como el sujeto y el fundamento de mi sucesion temporal, hallo mi existencia original, esto es, mi *primordialidad* antes de todo lo particular y temporal en mí. Y, hallando bajo la misma percepcion Yo, que Yo mismo soy en general y en posibilidad lo que realizo luego en la efectividad temporal, esto es, que yo concibo en idea permanente lo que determino luego en tiempo y caso, me reconozco bajo la misma percepcion como eternamente existente (concibiendo é ideando) por oposicion á ser temporalmente existente (en el dia, en la hora). Y en esta misma oposicion y á cada momento reconozco mi existencia sensible en oposicion á mi existencia eterna (posible). Pero yo sé, que en cada tiempo exijo de mí reducir á efectividad mi eternidad, á hecho efectivo mi idea y cada vez y sobre cada hecho sujeto mi efectividad á mi eternidad, mi hecho á mi idea (en el juicio de conciencia). Y en este testimonio reconozco yo mi existencia relativa eterna-temporal y temporal-eterna, atribuyéndome una existencia compuesta de eterna y temporal, ideal-sensible, sensible-ideal, (en la continuidad de mi vida).

Con este ejemplo se comprenderán mejor las leyes reales del pensar, que se fundan en la existencia, y segun las que el objeto del conocimiento ha de ser primero pensado como absoluto existente y, bajo esto distintamente como

original y debajo de original como eterno *contra* temporal y eterno *con*temporal,—*como continuo*, ó de este modo: todo Sér en mi conocimiento ha de ser considerado bajo el modo de la existencia, de la originalidad, de la eternidad (ó idealidad) de la efectividad y de la continuidad; donde hallamos reproducidas en la existencia las leyes de la posicion, de la oposicion y la composicion.

Resumiendo lo dicho, podemos exponer en la siguiente tabla las leyes del pensar contenidas en la ley una: *Pien- sa el Sér*, entra en el pensamiento del Sér.

El Sér es pensado, segun :

<i>La Esencia.</i>	<i>La posicion.</i>	<i>La Existencia.</i>
La Esencia primera (el principio).	La uniformidad (uniposicion).	La originalidad.
La Seidad-contratotalidad (contrariedad).	La relacion-contratencion (oposicion).	La eternidad.
La seidad con la totalidad (union).	La relacion con la contencion (composicion, síntesis).	La efectividad.
		La continuidad.

Cuando un objeto del conocimiento ha sido pensado segun estas razones, es pensado realmente y legítimamente segun es él mismo. Sobre este organismo de las Esencias y de las leyes en ellas fundadas observamos, que estas leyes son determinadas aquí en conocimiento analítico á la luz del principio real. Pero, en la primera parte de la Ciencia sintética se deben deducir bajo el principio real y en construccion orgánica todas las leyes del pensar en forma de una lógica sintética.

II.

Con esta exposicion de las leyes reales lógicas debemos comparar brevemente las tres leyes llamadas fundamentales (principios lógicos) en la lógica de las escuelas. La primera es llamada la ley de la *Identidad*—la razon de los idénticos y se expresa de este modo : una cosa es la misma que es. Pero la identidad significa en esta ley la suidad bajo la unidad, queriéndose decir, que toda cosa es una y la *misma* consigo. Esta ley es particular aunque real, porque todo Sér en razon de Sér y esencial es uno y debajo de uno es el mismo y otra vez es uno y el mismo Sér—es idéntico. Pero esta no es toda la ley del pensar, porque toda la ley del pensar es: pensar el Sér, y luego pensar la esencia y la unidad de la esencia, etc. En segundo lugar, esta no es una ley simple, sino compuesta, porque envuelve la seidad del Sér bajo la *unidad*, que es la identidad ó relacion de lo *uno* con lo *propio*, diciendo que el objeto en razon de ser uno es el mismo consigo—es idéntico. Por último, esta ley excluye otras leyes reales del pensar, por ejemplo : la ley de la contrariedad, siendo el Sér en sí interiormente el contrario y el opuesto (y en la oposicion el unido), y esta razon de los opuestos queda excluida por la ley de la identidad. Cuando pues de un objeto del conocimiento se dice, que tiene identidad, siendo como uno y por uno el mismo, esto es, el idéntico, se reconoce una esencia del objeto, pero no toda la esencia; porque el mismo objeto es tanto como *mismo, todo—contra—mismo*, y tiene en lo tanto contrariedad inidentidad, y si es objeto finito, tiene tam-

bien contrariedad hácia fuera, oponiéndose á los demás seres finitos en el Mundo.

La segunda ley lógica reconocida ordinariamente es llamada *Principio de contradiccion* (la razon de los contrarios) y se expresa en esta forma : una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo; ó tambien, una cosa no puede ser su contraria. La verdad de esta ley se apoya en la esencia de la contrariedad (en forma de oposicion y contradiccion), porque en esta ley se contiene que un término de los contrarios no es el otro, y á la inversa igualmente. Entendido en esta limitacion el principio de contradiccion es fundado en la realidad, expresa una esencia del Sér, pero entendido absolutamente por la total ley del pensar, á saber: que en el objeto del conocimiento no se da contradiccion, que una cosa no puede oponerse consigo, la ley es falsa, porque los miembros de una oposicion cualquiera á los cuales *relativamente* se aplica esta ley, entendida en el límite debido, son, salva la oposicion, partes contenidas y fundadas en una unidad superior, la cual es en los dos particulares opuestos *subordinadamente* opositiva, contiene una contraposicion relativa. Por tanto, solo se puede decir que la ley de contradiccion cuando se entiende negativamente, solo se aplica á cada uno de los dos miembros de una oposicion; pero cuando se aplica en general al objeto en su unidad, debe expresarse afirmativamente: «Todo objeto tiene en sí, encierra en sí, debajo de sí, contradiccion, es bajo su unidad interiormente contradictorio, contiene una oposicion interior; y si el objeto es finito se opone tambien hácia fuera con otros objetos, es exteriormente opositivo».

Esta ley de la oposicion así entendida, se completa con

la ley de la *composicion* (la razon de los compuestos— principio sintético), segun la cual los miembros opuestos y salva su oposicion, se reunen otra vez bajo la unidad de la Esencia y el Sér. Este principio de la *composicion* es olvidado en muchos sistemas de lógica.

Ultimamente, hemos de observar que el principio de contradiccion es principio parcial, porque todo Sér tanto como es opositivo, es esencialmente y sobre esto positivo y aun es tambien *positivo* con todos los séres finitos en lo que tiene de comun y homogéneo con ellos, formando, por ejemplo, *familias, especies, géneros* y géneros máximos, como los concebimos en la Naturaleza conforme á la cosa misma, con verdad objetiva. Pero la enunciacion legitima de la ley de la contradiccion, es : que cada término puesto en cuanto es él mismo consigo, idéntico consigo, es en la oposicion lo que su opuesto no es, y no es lo que su opuesto es, en cuanto este á su vez es el propio tal que es.

El tercer principio lógico que rige ordinariamente en las escuelas, es llamado *Principio de la Razon suficiente*. La primitiva expresion de esta ley, es : toda cosa tiene un fundamento de ser la tal y determinada que es. Esta ley de la Razon suficiente ó del fundamento y la causa está fundada en la realidad, y en lo tanto es ley verdadera del pensar, habiendo conocido el Sér como el infinito absoluto, y como tal fundamento absoluto de todo ser particular ó de este modo : el *Sér es el fundamento*; pero esta ley de la razon suficiente es ley segunda y ley de relacion, como expresa su tenor mismo, y por lo tanto no cabe entre las leyes primeras lógicas, habiendo mostrado antes que la esencia del fundamento y la causa es compuesta de otras mas simples que ella supone. Pero en el desenvol-

viniento de las leyes lógicas debe tener su lugar esta ley como una ley real del conocimiento.

III.

Restan algunas observaciones sobre la lógica en su relación con la Ciencia toda. En primer lugar, resulta de lo hallado hasta aquí, que la lógica no es ciencia pura formal, abstracta, abstracción hecha del objeto del conocimiento. Las leyes lógicas, se dice comunmente, pueden conocerse desde luego sin mirar al objeto del conocimiento, y aun son ellas mismas puras nociones abstraídas de los hechos del pensamiento. Pero del análisis resulta que la materia de la lógica es el *conocer* y el *pensar mismo*. El conocer lo hemos declarado: la unión del objeto como tal y en sí propio con el sugeto como propio asimismo, en forma de propiedad, esto es, en *vista ó manifestación*; y el pensar es la actividad misma del Yo relativa á conocer, á hacernos manifiesta la cosa; luego el pensar es una acción determinada y contenida en el sugeto como activo y pensante. Si, puesto que la actividad es una pura propiedad del sugeto, no un Sér, se quiere llamar á la lógica ciencia formal á distinción de las Ciencias materiales, no lo repugnamos, así como en lo antiguo se dividían las Ciencias en reales y formales. Llamábanse reales las ciencias que consideraban el Sér, la Cosa en sí, y formales las ciencias que conocían las propiedades á distinción del Sér, por ejemplo: la Ciencia del hombre como objeto del conocimiento, la *Antropología*, se llamaba Ciencia real, pero la Ciencia de la voluntad humana como propiedad del hombre, la *Moral*, ó la Ciencia del conocimiento, la *Lógica*, las llamaban Ciencias formales.

Conservemos, pues, si se quiere este uso de hablar, pero entendiendo que ninguna ciencia formal como ciencia de una propiedad, es enteramente verdadera sino en la ciencia del Sér del que la propiedad es y en el que se determina; de consiguiente, la Ciencia Lógica no se forma como ciencia del pensar y conocer sino en la ciencia misma del Sér, que piensa y conoce, y primeramente en la ciencia analítica.

La segunda observacion se refiere á la opinion comun: que puede darse un pensar formal que contenga una posibilidad ó imposibilidad formal; distinguiéndose la llamada posibilidad lógica de la posibilidad real. Pero un pensar formal sin el objeto pensado, ó un pensar vacio es imposible; todo pensar envuelve la relacion de una cosa como tal y pensada con el sugeto que la piensa, siempre es objeto lo pensado, aunque sea el pensamiento mismo. Pero los que sostienen lo contrario entienden que el pensar, aunque se refiera á un objeto, no lo mira mas que como pensado, sin saber si la cosa es en realidad tal como la piensa, si existe. Así por ejemplo: podemos pensar los que se llaman *entes de razon, quimeras*; que no existen en la realidad sino solo en nuestro pensamiento, como cuando pensamos un hombre con alas ó un mónstruo; estas son, se dice, quimeras de la fantasía, cuyo objeto no existe en la naturaleza.

En este ejemplo de la quimera se afirma absolutamente que una quimera no existe en la Naturaleza, que por tanto la quimera es un ente de Razon sin realidad alguna. Pero con el mismo derecho pudiéramos decir que en la Naturaleza existen quimeras. La verdad es que la primera afirmacion es tan errada como la segunda. Porque en primer

lugar no es cierto que la quimera representada en la fantasía no tiene ser, que es una vana representacion; en el Mundo de la fantasía corresponde á la quimera contemplada (á la vision) una quimera efectiva que hace impresion y efecto, aunque rápido, sensible en mi espíritu, que me obliga á reparar y mirar. Mas, cuando se pregunta si la quimera contemplada en la fantasía existe en la Naturaleza, no cabe afirmarlo ni negarlo desde luego, antes de haber indagado la verdad de la cosa. Hasta aquí no sabemos lo que puede ó no puede engendrar la naturaleza segun su idea, y falta saber si en la idea y la posibilidad de la Naturaleza cabe producir un mónstruo como el contemplado, y esto sabido, observar si en efecto un mónstruo semejante se ha ofrecido á nuestros ojos en la experiencia. Suponiendo conocida la idea de la Naturaleza en la Ciencia real hasta poder deducir que en la Naturaleza cabe engendrar mónstruos, se habria demostrado en general la quimera en la Naturaleza, y podia decirse con fundamento: se puede pensar una quimera como natural. Pero si fuera demostrado, que la quimera contradice á la idea real de la Naturaleza, y en particular á la idea del proceso orgánico, se pudiera entonces decir: la quimera no puede ser engendrada por la Naturaleza, la quimera es efectiva en el Mundo de la fantasía, pero en el Mundo de la Naturaleza es imposible.

Mas cuando se pretende que se da un pensar formal, abstracto, sin objeto determinado, surge de aquí la opinion, que se da una posibilidad puramente lógica, independiente de la posibilidad real, y se llama entonces posible lógico el juicio que no se contradice en sus términos. Esta posibilidad lógica no puede fundar juicio alguno so-

bre el objeto pensado, si no conocemos el objeto en sí conociendo además cómo y en qué tanto no se contradicen entre sí sus términos. Los que pretenden decidir de la posibilidad del objeto mismo por la posibilidad de pensarlo, oponen los ejemplos citados á aquel que comienza á entrever que un pensar desnudo, abstracto, sin el objeto mismo que se piensa, es imposible.

Tampoco es fundado decir, que el imposible lógico por contradicción en sus términos arguye la imposibilidad real de lo pensado. Porque entonces tantas imposibilidades lógicas son sin embargo efectivas realidades, por ejemplo: es natural al hombre que quiera y obre el bien, y contradice á la Naturaleza humana que el hombre quiera y obre el mal. Mas según el principio de la imposibilidad lógica, sería imposible que el hombre, contradiciendo su Ser mismo, se determine al mal, y sin embargo así lo experimentamos. A esta observación se cree satisfacer diciendo: *en diferentes tiempos, en diferentes lugares, bajo diferentes circunstancias* puede una cosa contradecirse consigo; pero en esta contestación se pone la contradicción en el tiempo, en el lugar ó en las circunstancias. Ni es verdad que necesitemos esperar diferentes tiempos ó circunstancias para contradecirnos con nuestra naturaleza, porque á veces en el momento mismo de formar un buen propósito, se levanta en nosotros un mal pensamiento, la tentación. Lo mismo decimos de la contradicción según los diferentes lugares, porque en un mismo lugar la experimentamos en la Naturaleza. Consideremos por ejemplo: la propagación de la luz y el sonido, cuyos rayos y vibraciones se cruzan en un punto del espacio hácia direcciones contrarias para que podamos ver y oír por todos

los lados. Otro tanto sucede en el iman, y su atracción hacia los polos opuestos; aquí se ejercen acciones contradictorias en el mismo cuerpo, en el mismo punto y al mismo tiempo. Pero según el pretendido principio lógico: *es imposible en sí lo que es contradictorio en sus términos*, debería ser imposible pensar una piedra iman, y sin embargo es efectiva en la Naturaleza. Por tanto, el principio de la imposibilidad lógica procede de un juicio indeterminado, indefinido, por falta de conocer la ley de la contradicción (la Razon de los contrarios) como ley real particular bajo la ley real: *pensar el Sér*.

La tercera observación mira á la relación de la Lógica, como la Ciencia del conocer, con la Ciencia total. Primeramente, en cuanto á la forma del conocimiento, la Lógica es analítica ó sintética; esto es, el conocer es hallado ó en la percepción inmediata del sugeto, en el propio conocimiento, ó bien se deduce el conocer y el pensar absolutamente como esencias del Sér en vista real particular, esto es, demostrativamente; así como en la Ciencia analítica hallamos el conocer por pura *mostración* ó percepción. La Lógica analítica está formada ya en parte, porque toda la percepción analítica del conocimiento no es otra cosa que la base subjetiva de la Lógica. Pero la Lógica formal, según se conoce hasta hoy en las escuelas, no es ni puramente analítica, ni puramente sintética, sino que se apoya en parte en hechos y observaciones aisladas de la percepción, recogidos sin plan y con ejemplos sacados del estado común del conocimiento; en parte se apoya en suposiciones metafísicas indemostradas, como hemos visto en las tres leyes ó principios lógicos arriba mencionados. Con esto no pretendemos que la Ciencia lógica no sea una

Ciencia fundamental; mas para esto debe ser formada mediante una observacion sistemática y completa del pensamiento, absteniéndonos entre tanto de toda suposicion metafísica, hasta el reconocimiento de un principio real de verdad.

Por lo tocante á la relacion de la Lógica analítica con la Ciencia total analítica (al Análisis), se contiene aquella en esta como un análisis particular del conocer en la percepcion analítica: *Yo conozco*. Pero, pues la Ciencia analítica continúa aun después que comienza la Ciencia sintética, puede tambien ser continuada la Lógica analítica por todo el sistema de la Ciencia. Así, por ejemplo: el conocimiento sensible pide á su vez ser conocido en sí y en su interior variedad; mas para este conocimiento necesitamos en parte de la Ciencia de la Naturaleza, porque el conocimiento de los sentidos, como los órganos del Cuerpo, pertenece en parte á la Ciencia de la Naturaleza (y en particular la Fisiología, y como parte de esta, por ejemplo, la Optica, la Acústica y otras); de modo que esta parte de la Lógica analítica solo puede ser continuada cuando en la Ciencia sintética conozcamos la idea real de la Naturaleza: La Lógica sintética está igualmente distribuida como un particular organismo científico en toda la Ciencia sintética, porque en la *vista real* se debe deducir lo primero, que el conocer es una esencia del Sér y en lo tanto participa el conocer de todas las esencias, y en esta relacion es la Lógica una parte interna de la Ciencia total. Y puesto que en la Ciencia de la Razon el conocer se demuestra tambien como una esencia racional, continúa la Lógica sintética como una parte interior de la Ciencia de la Razon; y siendo tambien una esencia de la Humanidad y del hombre, se

sigue que la Lógica sintética como la Ciencia de una propiedad humana es también parte de la Ciencia sintética de la Humanidad, que supone la Ciencia de la Naturaleza, siendo el hombre espíritu y cuerpo en uno, y apoyando su conocer juntamente en su espíritu y en sus sentidos, sujetándose igualmente á leyes racionales y leyes naturales.

Observado el conocer y el pensar en su unidad y su ley comun, resta considerarlo en su interior variedad como un contenido de facultades y operaciones intelectuales. Aquí hallamos un doble fundamento de distincion; porque siendo el conocer la relacion de union del objeto como tal y en sí propio con el sugeto como propio asimismo y en su propiedad, es determinado el pensar de dos lados igualmente; de un lado por el objeto, porque el pensar debe llevarnos al verdadero conocimiento del objeto; así, la ley del pensar como *medio científico* está determinada primeramente por la ley del objeto. Mas por otra parte, es el pensar una actividad y accion, temporal, del sugeto para alcanzar conocimiento; por consiguiente, la ley del pensar se determina también por el sugeto activo y pensante. El primer fundamento de distincion da las llamadas *operaciones lógicas*; el segundo da las llamadas *funciones lógicas*. Esta doble distincion debemos considerar ahora.

XXVI.

DOCTRINA DE LA CIENCIA.—METODOLOGIA.— OPERACIONES LÓGICAS.

El conocimiento—Primera operacion lógica; la Identificacion del objeto bajo Nombre propio (el Concepto)—Razon de nombre—Plan de los conceptos y nombres reales bajo las tres bases: la Esencia, la Forma, la Existencia, y sus combinaciones—Segunda operacion lógica: el Juzgar, ó Ver en relacion; fundamento real de esta operacion; juicio absoluto y fundamental; juicios de identidad; juicios diferenciales. Elementos del juicio; los términos; reciprocidad de su relacion: la razon del juicio; verdadero sentido de ella; variedad de razones judiciales—Juicios determinados, indeterminados (exponibles)—Variedad de los juicios por razon de los terminos; por razon de su comprension relativa: juicios idénticos; juicios analíticos; juicios sintéticos; relacion de unos con otros en la ciencia; consecuencias generales. La Ciencia es el desenvolvimiento orgánico de los juicios contenidos en el juicio absoluto: el Sér es el Sér=Dios es Dios—Tercera operacion lógica. El *Sobre-juzgar*, ó el Discurso; su fundamento en la naturaleza del conocer; sus elementos orgánicos; ejemplos—Variedad de sobre-relaciones ó segundas relaciones que fundan la variedad de los discursos (igualdad, oposicion, causalidad...)—La forma de discurso llamada *Conclusion* no es la total de esta operacion, sino solo la forma particular del fundamento y causa—Explicacion de esta *sub-operacion* del Discurso, llamada *Conclusion*, ó deduccion; su razon propia; conclusiones inmediatas, ó bimembres; conclusiones trimembres; positivas, negativas—Consecuencias generales sobre la conclusion—Relacion de las tres operaciones logicas, entre si y con la construccion científica.

I

En consecuencia de lo hasta aqui expuesto, debemos considerar ahora las determinaciones del pensar fundadas en el objeto, á saber, las *operaciones lógicas*, que miran á aquello que mediante el pensar debe ser conocido. Para distinguir estas operaciones, observemos, que en todo conocimiento el objeto, como propio en sí, se une con el sujeto tambien como en sí propio y sustantivo, en forma de propiedad. Por consiguiente, es la propiedad del objeto (la suidad) lo primero que debe ser determinado en el cono-

cer. La primera operacion lógica es pues, que el objeto sea conocido en sí en lo que es él mismo, y en esta operacion es el pensar un puro *identificar* ó un puro verificar el objeto mismo, y la expresion de este acto es el nombrar la cosa con su propio nombre. Esta palabra, *identificar* bajo propio nombre, corresponde aun en el sentido comun á la operacion de contemplar la cosa por el espíritu, porque *identificar* en el sentido comun es comprobar una cosa consigo misma y el nombrar es llamar el objeto de un modo á él solo propio entre todos sus semejantes. Si en esta operacion atendemos particularmente á la accion del sujeto, puede llamarse Identificacion — Nominacion de la cosa.

Esta operacion, aunque no determinada con la distincion debida, recibia en las escuelas el nombre de *Nocion* y concepto. La palabra nocion tiene sentido objetivo, y segun su origen (notus, nosco, notesco) es palabra propia, pero hoy recibe sentidos muy varios y expresa mas bien una operacion imperfecta del pensar, que la operacion completa del identificar bajo su nombre propio el objeto. La palabra concebir, *concepto*, es en parte figurada (con-capio), y poco adecuada, no pudiendo aplicarse al Infinito, del cual no se diria con propiedad que es concebido, *comprendido* por el espíritu finito. Pero el principal fundamento para no admitir la palabra concebir y concepto, es que su sentido se limita hoy al conocimiento inteligible *comun* sobre varios singulares, y en esta relacion expresa una operacion distinta de la que aquí consideramos. Asi, en el conocimiento del objeto: *hombre*, distinguimos bien el concepto comun, lo humano—el hombre en comun—abstraccion hecha de los individuos, del conocimiento

individual y propio de este ó aquel hombre y cuya expresion formal es el nombre propio: *Juan, Pedro*.

Veamos el objeto de la Identificacion. Aquí hallamos que el objeto uno mismo todo (absoluto) del identificar y el nombrar es el *Sér-Dios*. El nombre de Dios y la identificacion y nombre de los Séres y las Esencias finitas, es hecho siempre en parte, bajo, y mediante la identificacion de Dios como el Nombre absoluto (el nominativo absoluto), así como toda vista real-particular es hecha en y mediante la vista real-absoluta. Tambien hemos conocido ya en general todo objeto finito como relativo, de modo que siendo á la verdad esencial y propio en sí y puesto formalmente tal, no es con todo absoluto, sino que debajo de ponerse el que es, se opone tambien y se refiere á dentro y en parte á fuera. De aquí se sigue, que para ser conocido el objeto en relacion, debe antes ser conocido en propiedad y como propio, esto es, debe ser identificado y nombrado (en sustantivo) mediante la primera operacion.

Para hallar ahora la variedad de esta operacion basta seguir la tabla general de las esencias expuesta arriba. Es el objeto del Identificar primera y supremamente el *Sér* en la vista real absoluta y subordinadamente todos los Séres finitos en el *Sér*, esto es, el Espiritu, la Naturaleza y la Humanidad, como Séres propios fundamentales, y subordinadamente todos los Séres contenidos en ellos. De aquí resulta la primera série de las Identificaciones, esto es, de los conceptos propios de los Séres bajo nombres propios.

Pero en el *Sér* hemos distinguido lo primero la Esencia, de consiguiente, hallamos bajo el concepto é identificacion del *Sér* la identificacion de la Esencia. La esencia del *Sér*

es la unidad, pero todas las esencias determinadas son en la, bajo la esencia del Sér. Así, la unidad, la propiedad—contra la totalidad (la contrariedad), la propiedad con la totalidad (la union); además la posición, la unidad de la posición (la uniformidad), la sobreposición, la relación—contra la contención (la oposición); la relación—con la contención (la composición); por último, la existencia con el organismo de las existencias ó modalidades del Sér. Y habiendo conocido que todos los seres particulares finitos son semejantes al Sér, se sigue que todo Sér particular finito contiene en su esencia y en su unidad el organismo de las esencias, finitamente. Así hemos conocido y nombrado las esencias particulares del Yo en toda la Ciencia analítica.

De aquí nace la segunda série de conceptos reales ó identificaciones bajo nombres propios, cuyo objeto es una Esencia del Sér; y así como era la primera esfera concebir y nombrar los seres en su organismo, así es la segunda identificar y nombrar las esencias orgánicamente. Pero, puesto que la esencia es precisamente la Esencia del Sér, y que el Sér es su esencia misma, hallamos, que una esencia no es sola aislada, sino en un Sér, y que recíprocamente un Sér no es sin su esencia. De aquí nacen dos nuevas séries de identificaciones ó conceptos reales de objeto bajo nombre propio.

La primera série es la identificación y nombre del Sér bajo una esencia determinada. Cuando yo pienso y nombro *Padre*, el *Padre*, es aquí el objeto un Sér propio, un hombre, pero conocido y nombrado no según toda la esencia de hombre, sino solo según esta propiedad social, la *Paternidad*. Se da pues una esfera de conceptos y nombres

propios en los que los séres son vistos y nombrados segun sus esencias.

Pero del otro lado se puede concebir y nombrar una esencia segun el Sér del que es tal esencia, por ejemplo, cuando yo pienso y nombro, *amor de hombre, amor maternal*; aquí es el objeto que yo nombro el amor, esto es, una esencia, pero yo no pienso entonces el amor en general ni el amor absoluto, siuo el amor determinadamente en cuanto es propiedad de los hombres, de las madres.

Hallamos pues aquí una segunda série de conceptos opuesta á la primera y en la que son vistas y nombradas las esencias bajo los *séres*, cuyas esencias son. Si consideramos ahora, que tambien toda esencia contiene en sí esencias y que los Séres contienen en sí Séres, tenemos la base general para nuevas séries subordinadas de conceptos y nombres reales en las que son vistas esencias en esencias y séres en séres, y así en adelante en multiplicada composicion. En una exposicion completa de la Lógica se debe desenvolver el organismo de los conceptos bajo estas bases.

Resta el otro fundamento de distincion de esta operacion, á saber, el modo de existencia bajo que es concebido y nombrado el objeto. Para esto hemos conocido tambien la base, por que hemos hallado ya los diferentes modos de la existencia, esto es, de la esencia puesta ó la esencia informada. Hemos visto que la existencia es primeramente, la existencia absolutamente tal, en concepto absoluto, y hemos reconocido que el Espíritu, la Naturaleza, la Humanidad y todo Sér particular contenido existen en cuanto son lo que son (aparte el limite) absolutamente. Solo el Sér-Dios es conocido en la existencia absoluta bajo

concepto y nombre absoluto; pero en sus límites lo es también todo Sér particular finito, en cuanto es pensado en su pura existencia, por ejemplo, la Naturaleza cuando es pensada como la Naturaleza misma, la única y absoluta de su género; así también el Yo en la percepción absoluta: Yo. Por tanto se llaman estas vistas ó conceptos propios de objeto términos particulares infinitos del discurso.

En segundo lugar, hemos visto que la existencia se distingue en sí inmediatamente en la eterna existencia (la eternidad) contra la temporal é individual existencia (la individualidad); por consiguiente, cuando pensamos el objeto según su esencia eterna y comun tenemos un concepto propio, pero eterno del mismo (una intelección pura, una idea); por ejemplo, el pensamiento y nombre general: la Bondad, la Belleza, la Legalidad ó lo Bueno, lo Bello, lo Legal ó el pensamiento y nombre eterno: la Humanidad. Pero cuando es concebido y nombrado un Sér individual en su infinita determinación, por ejemplo, el pensamiento y nombre individual, *esta tierra nuestra morada, ó este rayo de sol ó este hombre que llamamos Juan, Pedro*, tenemos entonces una vista individual temporal del objeto, (una percepción sensible), y así lo llamamos. Y pues, en el uso comun se llama la vista del objeto bajo su modo comun y eterno *concepto*, y la vista del objeto en su modo individual, *percepción, sensación*, se puede llamar al conocimiento del objeto en cuanto comun y eterno: concepto, idea, y al conocimiento del objeto como temporal: percepción, sensación. Y, si llamamos todo concepto propio bajo nombre propio, según el lenguaje lógico, *un término* del discurso, se puede decir que bajo los términos absolutos se contienen en el discurso, de un lado los términos gene-

rales eternos, y opuestamente á estos los términos individuales temporales.

Pero en la consideracion de las Existencias ó Modos del Sér hemos visto, que lo comun eterno se informa precisamente en lo temporal individual; que por ejemplo: el Yo ó el sugeto racional finito expresa en su individualidad temporal á cada momento su esencia eterna; que igualmente en la Naturaleza toda criatura individual, todo animal, toda planta informa en sí y expresa una esencia eterna, una idea de la Naturaleza. De aquí nace una esfera propia de conceptos y un organismo de nombres propios ó términos del discurso, en cuanto miramos lo general eterno como informado en lo temporal, ó á la inversa, pensamos lo temporal sensible como la expresion de lo eterno, lo ideal. Cuando, por ejemplo: Yo conozco y llamo *este virtuoso hombre ó esta bella pintura*, en ambos casos tengo el concepto de un objeto, y le doy nombre propio (el virtuoso Juan, el bueno de Juan, la bella pintura), pero en ambos casos junto en mi pensamiento la idea y la sensacion, porque yo conozco y nombro á este hombre virtuoso, esto es, un individuo que realiza en sí en este tiempo la esencia de la virtud, y conozco esta pintura como la belleza representada en individuo ó como un individuo que expresa á su modo la esencia de la belleza. Hallamos, pues, una esfera de conceptos que reune en sí igualmente lo comun eterno y lo temporal, la idea y la percepcion en indiviso, y podemos llamar este concepto eterno-temporal ó ideal-sensible.

Pero en tercer lugar, hemos visto que la existencia (la esencia en la forma, la forma bajo la esencia) se distingue como una y toda existencia sobre la oposicion de la eter-

nidad contra la temporalidad como existencia primera ó suprema (original primordial). Por consiguiente, los seres y las esencias pueden ser concebidos y nombrados segun su existencia primera, y esto da una nueva esfera de conceptos y nombres reales. Cuando Yo, por ejemplo, me conozco: Potencia, me conozco en modo de existencia primera (sobre-existencia) antes de la oposicion de mi eterna contra mi temporal existencia, luego me conozco entonces en el modo de mi existencia primordial original. Y, supremamente, cuando conocemos á Dios en su existencia absoluta y la suprema sobre la eternidad y la temporalidad, llamándolo el *Soberano Dios*, no tenemos entonces ni la idea de Dios, ni la vista real absoluta de Dios, sino una vista *superior* de Dios como el *Sér supremo y el soberano*, y así lo llamamos.

De modo, que todo el organismo de los conceptos y nombres reales (identificacion, vista real objetiva) está determinado de un lado por el organismo de los Séres y de las esencias, de otro lado por el organismo de los modos del Sér ó de las existencias.

II

Esta es la primera operacion lógica, en la que concebimos y nombramos sustantivamente el objeto como un término propio del discurso. Pero siendo además todo sér, tanto como propio referido, á todo sér y en relacion suprema al Sér absoluto, debe tambien ser determinada esta relacion en el pensar y conocer. La segunda operacion, pues, que procede del objeto al sugeto que lo piensa, es conocer el objeto en relacion y en sus relaciones, ó mas breve, *ver las relaciones, referir*.

Cuando pensamos el Sér mismo, pensamos juntamente que el Sér se rige hácia sí, se refiere á sí; por consiguiente, el supremo concepto de relacion (juicio) es la relacion: *el Sér al Sér, Dios á Dios*; pues en el pensamiento absoluto del Sér pensamos y afirmamos la existencia del Sér, cuya relacion expresamos diciendo: *Dios es Dios, el Sér es el Sér*. Igualmente, el Yo en la percepcion pura de sí mismo se conoce en relacion inmediata consigo; es su relativo inmediato, y aquí se funda el juicio relativo inmediato: Yo á mí, Yo conmigo y expresado segun la existencia: Yo soy Yo. Y habiendo además hallado que todo objeto como tal y propio se refiere á sí mismo, es relativo consigo (tiene Seidad, Propiedad), nace de aquí la relacion general: *lo Esencial á lo Esencial*, que en forma abstracta se puede expresar: *alguna cosa es alguna cosa; algo es algo*.

En la relacion y juicio hasta aquí declarado son los dos términos relativos idénticos y la relacion es de identidad; lo mismo á lo mismo; pero habiendo reconocido tambien la diferencia ó la oposicion interior como una esencia del Sér, reconocemos en esto la relacion de la diferencia y la oposicion entre los términos del juicio, y esto no solo en lo que tienen de comun, sino en lo que tienen de diferente.— Si yo refiero y digo por ejemplo: *el círculo es una línea*, veo aquí la relacion de una línea determinada con la línea en general, y veo en esta relacion que el un término de ella es contenido subordinadamente en el otro. Pero, cuando yo digo: *el círculo no es una línea recta*, veo aquí una relacion de oposicion con su contrario: conozco pues aquí una negacion, ó relacion de negacion contra el otro término y digo: *el círculo es, no es una línea recta*.

Por consiguiente, cuando yo conozco y nombro un sér particular, nace al punto la cuestion de sus relaciones, dentro y fuera, y la cuestion objetiva consiguiente: conocer el objeto en sus relaciones interiores y exteriores. Cuando, pues, yo pienso algun término del discurso en relacion á algun otro término, por ejemplo, esta: *el hombre es un sér racional*, atribuyo al término propio Hombre una cierta cualidad, mediante la cual lo refiero á otro término. Yo pienso y nombro por ejemplo: el *hombre*, este es mi objeto, y yo doy luego á este pensado y nombrado hombre una ulterior determinacion segun otro pensamiento. El otro término es en este juicio: el *Sér racional—la Racionalidad*: segun este término, pues, determino yo mi objeto, atribuyéndole una cualidad bajo el otro, diciendo que el hombre es sér racional. Se llama comunmente esta operacion lógica: *juzgar*, procedente de dar por sentencia lo propio á cada uno. Pero el juicio no consiste únicamente en la division, ó el discernimiento de los términos del juicio, lo cual puede llevar á error sobre esta operacion. Aunque en el ver y vista en relacion ó el juzgar se hace siempre una distincion de términos, el juicio no consiste ni queda en la pura distincion y oposicion, sino que consiste en la relacion (predicacion, atribucion).

Consideremos mas esta segunda operacion lógica: *el ver en relacion—el juzgar*. Se suponen siempre para el juicio presentes y conocidos dos términos propios (dos conceptos sustantivos). Estos dos términos del juicio son llamados el término anterior y el término posterior (ó tambien el sujeto y el predicado). Sobre estos dos términos debemos notar, que están ambos en relacion reciproca, siendo todo juicio en sí un juicio *bilateral*, que contiene la relacion del

término anterior al posterior, é igualmente la relacion del término posterior al anterior; por ejemplo, este juicio: *los triángulos son figuras extensas*, contiene los dos términos propios, el triángulo en concepto y nombre propio y la figura extensa; el término anterior es aquí el triángulo, el posterior, la figura extensa. El *triángulo* es el objeto propio de mi pensamiento, y el que quiero determinar, *el sugeto*; y el término *figura extensa* es aquel segun que debe ser determinado el primero en relacion. Yo conozco pues en este juicio: todos los triángulos son figuras extensas, solo la determinacion del triángulo segun la figura extensa. Pero en sí son los dos términos recíprocamente determinante y determinado. Así, en este ejemplo se contiene un segundo juicio en el que el término *figura extensa* es determinado segun el término *triángulo*; porque considerando la relacion de las figuras extensas al triángulo, juzgamos que el término *figuras extensas* es mas comprensivo que el término triángulo; luego en juicio recíproco podemos decir: *algunas figuras extensas son triángulos*.

Pero en los juicios ordinarios solo se determina la relacion unilateral del un término al otro, aunque en sí puede ser igualmente juzgada la relacion inversa en que el término posterior hace de término anterior. *Determinar* en el juicio no quiere decir *sujetar* un término á otro, sino solo correlacionar (cotejar, con-poner segun) los términos uno con otro, y esta relacion es expresada por el relativo *á*. Así, cuando se habla de la relacion del juicio es mejor decir, el un término es *segun* el otro, ó es relativamente *al* otro, que decir, es determinado *por* el otro, *bajo* el otro; porque la palabra *por* se entiende ordinariamente en sentido de causar y fundar.

La segunda condicion del juicio es la relacion misma entre los dos términos, por la cual se convierte el juicio en una vista de relacion (una referencia). Se llama la relacion del juicio, la *Razon del juicio*—*la razon de juzgar*, y por cuanto en ella reunimos siempre los dos términos, es llamada tambien la *cópula* del juicio. La razon del juicio puede ser por lo demás cualquiera relacion que pensemos. Cuando Yo, por ejemplo, refiero y juzgo: *Yo soy yo*, la cópula está expresada aquí por *soy*, y la razon del juicio es la de *igualdad*, la Identidad. Pero cuando yo afirmo *el círculo no es una línea recta*, la cópula está expresada por *no es* (es, no) y la razon del juicio la de *oposicion* y exclusion.

Componiéndose todo juicio de sus dos partes principales, á saber, los dos términos dados como los elementos, y la razon del juicio en que se reunen ambos términos, el juicio solo será determinado, cuando los dos términos y la razon de juzgar son determinados en la esencia, en la forma y en la Existencia relativa (en la cualidad, en la cantidad y en la modalidad). Faltando alguna de estas determinaciones, el juicio es en lo tanto indeterminado, es exponible y debe ser determinado mediante nueva indagacion. Los mas de los juicios que formamos en la vida comun y hasta en la científica son en algun respecto ó en muchos indeterminados, exponibles, y esto, aunque solo sea porque todos son ordinariamente unilaterales, determinando el término anterior segun el posterior, pero no el término posterior segun el anterior.

Aclaremos esto con dos ejemplos. Este juicio: *el hombre es mortal*, parece comunmente bastante determinado, y sin embargo es bajo muchos aspectos indeterminado.

Se pregunta: ¿es el hombre mortal en todo ser como espíritu, ó solo como cuerpo? ¿Se quiere decir: cesa absolutamente de existir, ó solo se dice: cesa de ser y mudar en el tiempo; ó se quiere decir solo: este cuerpo como criatura natural debe morir? Además se pregunta: ¿es el hombre mortal por toda eternidad, ó solo por tiempo? ¿se quiere decir el hombre es aniquilado después de la muerte, ó después de la muerte vuelve á renacer? y si vuelve á vivir después de muerto, vivirá sin cuerpo entonces en el tiempo infinito, ó muriendo infinitas veces recibirá cada vez un nuevo cuerpo? Todos estos puntos quedan indeterminados en este juicio vago (exponible) el *hombre es mortal*, y para determinarlos se requiere larga indagacion: la ciencia trabaja hoy todavía en determinar este juicio. O, cuando se forma el juicio absoluto: *Dios es el Mundo*: es, quiere decir ¿Dios y el Mundo son de igual Esencia, de igual contenido? Esta pregunta queda indeterminada, pero no debe quedarlo si ha de haber juicio en el caso. Mediante la consideracion científica hallamos que solo se puede decir *Dios esencia y funda en, bajo, mediante si el Mundo*. Con esto recibe el juicio su determinacion y es verdadero.

Consideremos la operacion: *El juzgar— Ver en relacion*, segun su variedad interior.

Respecto á los términos del juicio puede cualquiera de sus términos ser el anterior ó el posterior. Pueden, por ejemplo, los dos miembros del juicio ser términos infinitos absolutos, como cuando Yo digo: *Dios es Dios*; pero puede haber un solo término absoluto, como cuando digo: *Dios sabe todas las cosas*, donde Dios es término absoluto, pero el término *todas las cosas* es finito bajo Dios, porque

cada singular de todas las cosas es un último y finito individuo, y la *reunion* (todas) es una esencia particular bajo la Esencia. Pero, pueden darse juicios en que ninguno de los términos sea absoluto, cuando por ejemplo, son conceptos puros (puras esencias, ideas) los que referimos entre sí, como en el juicio: la *justicia es una virtud*. Pueden igualmente ser los dos términos del juicio seres individuales finitos en el tiempo, y aun *la razon* del juicio puede expresar una relacion temporal individual, por ejemplo, cuando yo juzgo: *esta tierra es el tercer planeta de este sistema solar*; este juicio es en todos sus elementos juicio individual particular; porque los términos *esta tierra* y *este sistema solar* son individuos en la Naturaleza (criaturas), la relacion de ser el tercer planeta inferior es una relacion enteramente particular determinada; y hasta la cópula *es* se entiende aquí por enteramente individual: *es ahora, en este momento presente*.

Es fácil sumar todas las diferencias posibles de juicios por razon de los términos, formando una combinacion numérica, cuyos elementos son los cinco géneros de conceptos distinguidos antes. Señalando con números cada género 1, 2, 3, 4, 5, y reuniéndolos entre sí de dos en dos, hallamos todos los casos combinados.

11	12	13	14	15
21	22	23	24	25
31	32	33	34	35
41	42	43	44	45
51	52	53	54	55

En todo pues, veinticinco formas de juicios en razon de la diferencia de los términos. Así, el juicio formado arriba sobre la tierra en el sistema solar, pertenece á la

forma 4,4 (cuatro con cuatro), término individual con término individual. Pero el juicio: *el hombre es mortal*, pertenece á la forma 3,3, término ideal con término ideal. El juicio: *Dios como ser supremo es sobre el Mundo*, pertenece á la forma 2,1; el juicio: *Dios se conoce como ser supremo*, pertenece á la forma 1,2.

Atendemos en esta tabla solo á la diferencia de los términos del juicio, sin contar las diferencias por la razón del juicio, de la cual nacen muchos mas casos. Las observaciones anteriores muestran además, y contra la afirmacion de muchos sistemas lógicos que enseñan *que no hay juicios cuyos dos términos sean individuales particulares*, que los mas de los juicios en el conocimiento comun son juicios individuales.

Considerando la relacion de los términos del juicio bajo la comprension (la cantidad), pueden ser ambos de igual comprension, cuando se contienen enteramente el uno en el otro y entonces se llaman reciprocos: *Yo soy Yo*—ó pueden ser de desigual comprension. Bajo esta última razon se distinguen cuatro casos particulares. Primero: cuando el término anterior es comprendido por el término posterior; Segundo: cuando el término posterior es comprendido por el término anterior; Tercero: cuando el término anterior y posterior son en parte contenidos, en parte excluidos uno de otro; Cuarto: cuando el término anterior y el posterior son enteramente fuera uno de otro. Hallamos, pues, cinco casos en razon de la composicion ó cinco formas fundamentales de los juicios, que pueden servir de base para considerar las propiedades de los juicios en razon de la totalidad y particularidad, ó en razon de la cantidad.

Cuando yo juzgo : *Yo soy Yo*, son en este juicio el término anterior y el posterior uno mismo, por tanto pertenece el juicio al primer caso. Igualmente cuando yo juzgo en juicio absoluto: el *Sér es el Sér*, son aquí también el término anterior y el posterior uno mismo. Estos juicios son llamados: juicios *idénticos* ó juicios de *igualdad*. Pero, cuando yo refiero y juzgo : *Yo pienso*, expresa el término posterior un objeto contenido en el anterior; no excede pues entonces el segundo término de la comprensión del primero.

Los juicios del primero y del segundo género, en que el término posterior no excede la comprensión del anterior, son llamados juicios *internos inmanentes* ó también juicios *analíticos*. Y según esto, el juicio supremo : el *Sér es el Sér*, es el juicio supremo analítico, idéntico-analítico. Igualmente, en la Ciencia analítica el juicio primero fundamental: *Yo soy Yo*, es un juicio analítico, pero por su contenido es juicio finito. Asimismo, el juicio primero fundamental de la geometría, en el que se contienen todos los juicios geométricos: *El Espacio al Espacio*,—*el Espacio es el Espacio*, es un juicio analítico, pero por su contenido es juicio finito, porque el espacio, aunque en su género es infinito, pero según su esencia, la *forma de la materia*; expresa una esencia particular.

Mas, cuando la comprensión del término posterior excede en todo ó en parte la comprensión del anterior, es llamado el juicio, juicio *externo transitivo* ó juicio *sintético* (juicio por composición). Cuando yo juzgo : *Yo conozco el Mundo*, el término *el Mundo* es solo en parte exterior á mí, porque yo mismo soy contenido en el Mundo; aquí, pues, el término posterior excede del anterior, y el juicio

es sintético. Cuando yo juzgo : *el espíritu se une con el cuerpo*, es este juicio externo transitivo, porque el cuerpo subsiste como Sér propio y opuesto al espíritu, y entonces, y salva la oposicion, decimos que se une con el espíritu. O, cuando Yo juzgo : *la línea recta corta el círculo en dos puntos*, es este juicio externo sintético, porque en él dos términos relativamente exteriores, son referidos uno á otro.

Tocante á la relacion de los juicios sintéticos con los analíticos, todos los juicios sintéticos son respecto al término superior en que se contienen los dos relativos (la razon del juicio), juicios analíticos. Por ejemplo: el juicio último : *La línea corta el círculo en dos partes iguales*, resulta de muchos juicios analíticos, sabiendo nosotros que la línea recta puede cortar el círculo, por cuanto ambos términos están en el espacio y en lo tanto es este juicio bajo el juicio absoluto geométrico : *el Espacio es el Espacio*, un juicio analítico. Y pues todos los séres finitos son contenidos y son conocidos en el Sér, y por tanto el juicio: *el Sér es el Sér* contiene en sí todos los juicios particulares, no excediendo ningun sér ni relacion del Sér mismo, son todos los juicios sintéticos juicios analíticos respecto al juicio absoluto : *el Sér es el Sér*.

Kant, que observó esta distincion de los juicios analíticos y sintéticos, añade que para la Ciencia interesan principalmente los juicios sintéticos, llamándolos Kant *juicios extensivos*, pero que interesan poco los juicios analíticos llamados por él juicios explicativos, que se muestran por sí mismos. Esta opinion errada se rectifica por lo dicho arriba, y aun por toda la ciencia analítica que es un sistema de juicios analíticos.—Resta exponer acerca de esta operacion algunas consecuencias.

Primera : todo juicio ó vista en relacion supone el concebir ó ver en propiedad (identificar un término bajo nombre propio); porque los dos términos del juicio deben estar ya conocidos y nombrados segun son. Es pues esta operacion: el juicio, no la primera, sino la segunda. Por lo mismo, el conocimiento y la Ciencia no pueden comenzar fundamentalmente por un juicio, ni el principio de la Ciencia puede ser conocido sino por una vista propia-sustantiva: *la vista real*. Pero en la relacion misma: el *Sér al Sér* nace el primer juicio absoluto, ó de este modo: es una parte de la vista real ver en relacion: *el Sér al Sér, el Sér es el Sér*. En las Ciencias particulares es igualmente todo principio particular científico visto en vista propia (concebido; identificado bajo nombre propio); pero fundamentalmente es conocido en forma de un juicio analítico, porque todo principio real particular solo es demostrado (deducido) bajo el Sér y bajo el juicio real absoluto. Así, el juicio fundamental de toda ciencia es relativamente á la Ciencia particular misma un juicio externo sintético.

Segunda: el juicio uno mismo todo y el supremo en el que son contenidos, y son afirmados todos los juicios particulares es y se expresa así: *el Sér es el Sér—Dios es Dios*, en el cual conocemos la Seidad absoluta de Dios y la relacion absoluta de Dios consigo, ó conocemos á Dios como Sui-relativo-absoluto. En este juicio, y orgánicamente con él está fundado entre otros el juicio: *Yo soy Yo*. El juicio real: *el Sér es el Sér* es y se afirma sobre todos los juicios particulares y es para todos el *juicio-principio*, así como el juicio inmediato: *Yo soy Yo* es el principio inmediato para todos los juicios relativos al Yo en la ciencia analítica.

Tercera: todos los juicios que podemos pensar están contenidos en el juicio absoluto, como un *organismo interior de relaciones reales* ó como juicios particulares orgánicos, y la cuestion de la Ciencia es desenvolver el organismo de los juicios particulares contenidos en el juicio absoluto. Ya aquí concebimos esta posibilidad, porque habiendo conocido en parte el organismo de las Esencias divinas ó las Realidades, podemos desenvolver ordenadamente los juicios fundamentales, y cada cual lo puede hacer segun la indicacion siguiente.

Bajo el conocimiento de las esencias fundamentales juzgamos absolutamente: El *Sér es el Sér*, el Sér es la *Esencia*; el Sér es la *unidad*, el Sér es la *primera unidad* (el Sér supremo); el Sér es la *seidad* (*el propio absoluto*); el Sér es la *totalidad*, el todo, y así continuando. Y reciprocamente: la Esencia es en el Sér; la unidad es en el Sér, y seguidamente. Además, refiriendo las Esencias á las Esencias, juzgamos: la Esencia es la unidad, la Esencia es la primera unidad,—*la supremidad*, es la propiedad, es la omneidad, es la union y reciprocamente: la unidad es una Esencia; la supremidad es una Esencia; la propiedad es una Esencia, y así en adelante.

Estas séries de los juicios fundamentales que debe desenvolver la Ciencia, valen igualmente de todos los séres finitos, por ejemplo, del Yo; pudiendo decir en juicio: *Yo soy Yo*; Yo soy un Sér; Yo soy mi unidad; Yo soy mi Seidad, etc. La determinacion de estos juicios fundamentales es capital para la construccion científica. Por esto Kant, en su *Crítica de la razon pura*, procuró hallar este organismo de los juicios primeros científicos. Pero su ensayo era imperfecto, siendo incompleta su tabla de las catego-

rias, como deducida de las formas incompletas que ofrece la lógica vulgar. Esto es lo mas importante en este lugar sobre la operacion del juicio, y en este espíritu debe desenvolverse dicha operacion en el sistema espécial de la Lógica con las figuras schemáticas correspondientes.

III.

Para ser conocido un objeto debe primero ser visto en vista propia, esto es, concebido en su ser (identificado y nombrado), lo cual pertenece á la primera operacion lógica. Para determinar ulteriormente el conocimiento, debe el objeto concebido ser conocido en relacion, ser referido y juzgado, que es el fin de la segunda operacion. Pero toda relacion es como tal algo propio otra vez, un término del discurso, un relativo. Por lo tanto nace sobre el *juicio* la cuestion de conocer *la relacion de la relacion*, ó conocer las relaciones de los juicios, en una palabra, sobre-juzgar (juzgar segunda vez), y esta operacion es la que debemos considerar ahora.

Esta operaci3n fundamental (el sobre-juzgar) se compone de la primera y la segunda; porque para ella se suponen dos juicios, ó dos relaciones como términos propios del pensamiento, tratándose de hallar segundas relaciones entre estos términos mediante la tercera operacion: ver relaciones de relaciones; juzgar juicios.

El fundamento de esta operacion es que las relaciones mismas se refieren otra vez entre sí, como lo observamos en todo objeto que pensemos; por ejemplo: la *amistad* es una relacion social; *ser ciudadano* es tambien una relacion social; pero estas dos relaciones están otra vez en relacion, por ejemplo: la de concurrir una con otra á la

vez. Igualmente 2 á 1 expresa una relacion determinada; 4 á 1 expresa una determinacion semejante; 8 á 1 expresa otra tercera; pero estas tres relaciones están entre sí en segunda relacion; así, la relacion 4 á 1 contiene la relacion 2 á 1 dos veces, porque dos veces dos=4 y la relacion 8 á 1 contiene la relacion 2 á 1 tres veces, porque 2 veces 2 veces 2=8; luego están estas tres relaciones en la relacion 3 á 2 á 1.

Es pues una cuestion enteramente lógica la de conocer las relaciones de relaciones dadas, juzgar sobre juicios dados, y esta tercera operacion puede llamarse el sobre-juzgar ó sobre-juicio, el cual puede ser de muy diferentes modos. Cuando dos ó mas juicios tienen entre sí razon de igualdad, expresamos la relacion con la palabra y ó *tambien* ú otras semejantes, mediante las cuales las reunimos en segunda relacion; así, en este discurso, *el hombre piensa y quiere*, están los dos juicios en relacion de igualdad. Pero pueden ambos juicios referirse en el discurso como la parte al todo, por ejemplo: este juicio, *todos los triángulos son figuras rectilíneas*, y el juicio, *algunos triángulos son figuras rectilíneas*: en este discurso el segundo juicio se refiere al primero como la parte al todo. O, cuando yo juzgo de este modo: *el hombre es sér moral, porque tiene libre voluntad*, reuno aquí dos juicios por la relacion de fundado á fundamento.

Para determinar, pues, todos los casos de relaciones sobre relaciones ó juicios de juicios, seria necesario determinar la esencia misma ó categoría de la relacion.

Puesto que las sobre-relaciones ó las segundas relaciones se ofrecen naturalmente al espíritu, aun en el estado del conocimiento comun, debe haber en toda lengua ya for-

llamada palabras propias para expresar la *relacion de las proposiciones en el discurso*. Son estas las llamadas conjunciones, por ejemplo: *Y, aunque, pero, porque, pues, con que* y otras, y cuanto mas adelantado es el espíritu de un pueblo, tanto mas numerosas, mas delicadas y de mas profundo sentido son las conjunciones de su lengua. Pero en la lógica de las escuelas no se ha tratado esta tercera operacion en toda su extension, sino solo una parte de ella, á saber, cuando dos ó mas juicios se refieren como fundamento á fundado ó en la relacion de fundamento y consecuencia, relacion que expresa ciertamente una parte de esta operacion, pero no toda ella.

Preguntando sobre esta operacion parcial, cuándo tiene lugar la relacion del fundamento y fundado entre dos juicios, hallamos que solo tiene lugar cuando los términos de los juicios se dan uno en otro ó dentro de otro (se incluyen, se encierran), porque fundamento significa aquel término que da y contiene en sí otro término; luego esta tercera operacion particular se funda en que los términos del juicio ó se incluyen uno en otro ó aun, en que son uno fuera de otro, en que se excluyen, á saber, cuando la relacion es negativa.

Consideremos mas esta *sub-operacion* de la tercera operacion lógica. Dándose la relacion de fundamento y consecuencia solo en cuanto los términos relativos son el uno en el otro, se puede expresar esta relacion así: los términos relativos deben cerrar uno con otro, encerrarse uno en otro, porque cerrar quiere decir reunirse enteramente. Luego esta operacion particular es un cerrar, ó como se dice comunmente un *concluire*, una *conclusion*, esto es, conocer que los juicios referidos como fundamento y con-

secuencia cierran uno con otro en sus términos, concluyen. Podemos pues llamar esta relacion y operacion una conclusion, ó discurso cerrado. De modo, que la tercera operacion lógica contiene como una parte ó sub-operacion de ella la doctrina de la conclusion (la deduccion en el discurso). Se conoce en esta operacion aquella relacion de los juicios en que el uno es el consiguiente de otro ó de mas juicios que contienen su fundamento. Se distinguen pues primero dos formas de conclusiones; la primera, cuando de un solo juicio, como el fundamento, es deducido otro juicio como la consecuencia; la segunda, cuando de dos juicios dados, como el fundamento, es deducido un tercer juicio como el fundado, la consecuencia.

Consideremos el primer caso: cuando en un juicio como el fundamento es contenido otro como su fundado, sin mediar un juicio intermedio. Para esto debe el juicio deducido tener los mismos términos que el juicio presupuesto, del que es deducido; pero bajo diferente determinacion, y esta misma determinacion debe ser contenida en el juicio fundamental. De tan varios modos como puede suceder esto, de tantas especies diferentes pueden ser las *conclusiones inmediatas* (deducciones inmediatas). Por ejemplo: se puede deducir segun la relacion del todo á la parte en este discurso: *todos los triángulos son figuras rectilíneas, luego algunos triángulos son figuras rectilíneas*. La razon del juicio es en este caso que la parte se contiene en el todo; cuando pues el todo se contiene en un todo superior, tambien se contiene en este la parte del primero. Si, por ejemplo, representamos con un círculo el término *triángulo* y llamamos este círculo *A* y con otro círculo *B*, que encierra al primero, el término figura rectilínea, tene-

mos el schema general para esta forma de conclusion; porque en general, si *A* se encierra en *B*, cada parte de *A* se encierra en *B*. Esta forma de conclusion puede tambien ocurrir en los juicios particulares individuales, por ejemplo: si yo juzgo: *esta piedra es toda ella pesada*, puedo deducir: *cada parte, esta ó aquella, de la piedra es pesada*.

Se forman tambien *conclusiones inmediatas* por la simple conversion de los juicios (en forma de proposiciones), por ejemplo: cuando yo juzgo: *todo animal es un organismo*, se concluye de aqui sin mas; luego (con que) *algunos organismos son animales*. Tambien se forman estas conclusiones bajo la relacion de la condicion en forma de conclusiones hipotéticas. Si yo juzgo por ejemplo: *si se da A, se da tambien B*, el juicio premitido aqui es un juicio condicional; de este juicio concluyo inmediatamente: *pues se da A, luego se da tambien B*. La proposicion deducida se distingue aqui de la preposicion premitida solo por la forma de la posicion.—Este es el primer género de conclusiones, el de las conclusiones bimembres ó conclusiones de dos juicios, deducidos inmediatamente uno de otro.

Consideremos el segundo miembro de la division principal, cuando un juicio se refiere á otros dos juicios dados, en *relacion de conclusion*. Sucede esto cuando los dos términos de la conclusion (el juicio deducido) son conocidos en su relacion mediante un tercer término. Si tomamos en general los términos *A*=hombre, *B*=sér racional, y sobre estos un tercer término *C*=voluntad libre que abraza los dos primeros; y consideramos la relacion de *A* á *C*, esto es, el concepto *hombre* relativamente al concepto *voluntad libre*, podemos intermediar la relacion de estos dos tér-

minos refiriendo cada uno á un tercer término: *Sér racional*, formando con esto los juicios siguientes: 1.º *todos los séres racionales tienen libre voluntad*: 2.º *todos los hombres son séres racionales*; de donde juzgo concluyendo, *todos los hombres tienen libre voluntad*; porque el término *hombre* y el término *libre voluntad* se juntan en uno ó cierran uno con otro mediante el término *Sér racional*. La demostracion de la conclusion es pues: que A y B se contiene en C.

El discurso trimembre ó la conclusion de tres juicios, se compone de dos juicios, que se llaman premisas, y de un juicio tercero contenido en aquellos, el juicio concluyente ó la conclusion (deduccion). Respecto á los términos, contiene el discurso trimembre tambien tres términos, de los cuales aquel mediante que se juntan los dos extremos se llama término medio. Tal es el discurso trimembre, cuya conclusion es afirmativa (silogismo).

Consideremos el caso, en que la relacion de la conclusion con las premisas es *exclusiva* ó negativa. Dados los siguientes tres términos B=línea curva, C=línea recta, A=círculo; por tanto los siguientes dos juicios: *toda línea curva no es línea recta* = B no es C; y el otro: *todos los círculos son líneas curvas* = A es B; se contiene aquí la conclusion: *todos los círculos no son líneas rectas*. El fundamento del juicio deducido es: porque toda A es contenida en B y toda B es excluida de C; luego toda A es excluida de C. Aquí pues, se excluyen los dos términos A y C por el término medio B. El caso de la conclusion afirmativa lo podemos llamar *inclusion*, y el de la conclusion negativa *Exclusion*. Estriba pues la razon de la conclusion trimembre en que tres términos se refieren de modo

que en dos relaciones de dichos términos se contiene una tercera. En esta operación parcial de la tercera operación lógica están pues los juicios dados (Premisas) en la relación de fundamento y consecuencia, cuya relación es expresada en el tercer juicio, la conclusión.

De lo dicho se deducen las consecuencias generales siguientes: Primera: la ciencia no puede comenzar por una conclusión, porque toda conclusión, como el tercer juicio contenido y fundado, supone juicios, y todo juicio supone términos propios (conceptos, identismos bajo nombre propio). Por lo mismo, en segundo lugar, la ciencia no se apoya en una conclusión; porque entonces estaría la ciencia apoyada en juicios y en conceptos superiores, que fundarían esta conclusión. Pero, en tercer lugar, la ciencia se desenvuelve en su interior organismo mediante juicios y mediante conclusiones (Discursos) en las segundas relaciones de juicios dados sobre términos propios; porque siendo contenido (y por contenido conocido) orgánicamente en el principio de la ciencia todo objeto particular, cierran también unos con otros, esto es, se incluyen relativamente los objetos como conocidos, ó se excluyen en parte bajo la razón común del fundamento. Es, pues, la conclusión la forma esencial bajo que el principio es conocido en su contenido como un todo orgánico de partes ligadas bajo la razón de fundamento.

Pero mediante la conclusión no alcanzamos nuevo conocimiento científico, esto es, concepto de nuevo objeto. Porque, suponiendo la conclusión uno ó dos juicios que deben ser ya conocidos (las premisas) y suponiendo asimismo para el uno ó para los dos juicios dados dos ó tres términos propios (conceptos, identismos bajo nombre pro-

pio) como conocidos también, de modo que la verdad de la conclusión está contenida en la verdad relativa de las premisas y expresada formalmente en la conclusión, luego no da la conclusión ningún nuevo conocimiento que no se contenga en los juicios precedentes; solo se determina formalmente en la conclusión el conocimiento envuelto en las premisas.

Mas para adelantar y llenar el conocimiento con nuevos conocimientos, es necesario que el concepto adelante, se extienda y se llene, que cada nuevo conocimiento de objeto sea determinado otra vez dentro ó fuera, esto es, que sea juzgado, para poder hallar entre los nuevos juicios nuevas relaciones de fundamento y consecuencia que contienen nuevas *conclusiones*. Así pues, la extensión de la intuición misma, el conocimiento de nuevos términos que sirvan de términos medios para nuevas conclusiones, es el procedimiento progresivo en la ciencia. Lo dicho se suele expresar de este modo: la conclusión es una operación analítica que declara solo el conocimiento existente, dándole una forma precisa (el discurso); pero no es una operación sintética que aumente el conocimiento en su contenido.

Conocido lo más importante para nuestro fin sobre las tres operaciones fundamentales del pensar, resta considerar la relación de las tres operaciones entre sí y con la ciencia total. Primera: el concebir ó identificar (bajo nombre propio) es anterior y superior al ver en relación ó el *juzgar* (en forma de proposición) y ver relación entre relaciones y en particular concluir (en forma de *discurso*). Porque la vista real ó el conocimiento de Dios es la vista una, misma, toda — vista esencial, y funda y contiene la

vista en relacion ó el juicio, y la vista en relacion de relacion ó el discurso dentro de sí, debajo de sí como su contenido orgánico.

Segundo: la determinacion de todo concepto ó identificacion de objeto se hace en forma de vista en relacion ó de juicio, porque para ser determinado un concepto (un identismo bajo nombre propio, en Nominativo) se debe discernir en él ó dentro de él algo particular como referido al total concepto del objeto, y otra vez relativamente los términos mismos discernidos; pero ver relaciones es, como hemos dicho, juzgar.

Tercero: la tercera operacion lógica, *juzgar sobre juicios* en general y en particular *concluir* supone la segunda y la primera operacion; pero la segunda exige como fundamento y para su aplicacion solo la primera; porque es claro que la operacion del juicio solo tiene lugar cuando en un objeto propio distinguimos algo particular determinado, y esto distinguido es visto en relacion al todo. La conclusion bimembre ó conclusion inmediata tiene lugar cuando lo tiene el juicio, porque dado un solo juicio, se dan, en consecuencia de las Esencias divinas, tambien otros juicios. Pero la conclusion trimembre, la llamada silogismo, solo tiene lugar cuando la relacion de inclusion (ó exclusion) de los términos se repite dos veces; solo entonces es posible que dos términos propios sean determinados por un tercero, el medio. De aquí se sigue en general, que la ciencia debe haber llegado por lo menos á la distincion de las esencias divinas antes de determinar un solo juicio de términos iguales (juicio de identidad). Pero el concepto ó la identificacion de séres particulares en el organismo de los séres y de las esencias está ya determi-

nada por juicios y conclusiones anteriores si ha de ser científica; por ejemplo: la percepcion inmediata ó vista propia inmediata *Yo* no necesita ningun juicio ni conclusion cuando se trata solo de conocerme como *Yo* mismo y todo. Mas para determinar científicamente esta percepcion, ha de ser conocido el *Yo* como esencial en el Sér, por tanto ha de ser conocido en su relacion al espíritu y en su relacion á Dios, y este conocimiento solo puede hacerse en forma de juicios y de conclusiones.

Considerando ahora, como las tres operaciones fundamentales son formas de la ciencia, y en que tanto estas formas se dan objetivamente en la ciencia, observamos que son las formas esenciales de toda construccion científica; porque el principio real considerado en sí es (sobre su contenido) la vista una, misma, toda del Sér, la vista absoluta; y todo lo que el principio es en sí y dentro-bajo sí ha de ser conocido relativamente al principio y á todos los séres y las existencias; por tanto ha de ser conocido en la forma de juicio, y últimamente segun se contiene en su fundamento, esto es, en la forma de conclusion. Y, siendo estas acciones (actos intelectivos=intelecciones) determinadas por la esencia del objeto, luego corresponden á las formas objetivas del mismo. De consiguiente, la ciencia como operacion objetiva, aparte de la actividad pensante, no puede existir ni manifestarse de otro modo que en la forma de concepto de juicio y de juicio sobre juicios y en particular de *conclusion*; y en lo tanto se dice con verdad que la ciencia es un tódo orgánico progresivo de conceptos de juicios y de conclusiones.

Cuarto: en este lugar del análisis nace la cuestion de conocer el objeto mismo, el fundamento de estas tres ope-

raciones y determinar este fundamento en su variedad interior. Ciertamente hemos conocido aquí en general que la *Propiedad ó la Seidad y la contra-Propiedad* ó la relación y ultra-relación del objeto es la base real de estas operaciones. Pero solo cuando deduzcamos en la ciencia sintética estas esencias como esencias fundamentales del Sér, debe mostrarse con claridad científica el fundamento de estas tres operaciones.

XXVII.

DOCTRINA DE LA CIENCIA.—METODOLOGIA. FUNCIONES LÓGICAS.

Primera direccion del pensamiento hácia el objeto: *el Fijar ó Atender*—No principia absolutamente el conocimiento, lo supone en modo general—La atencion del espiritu se lleva por su naturaleza y sobre nuestra conciencia al objeto absoluto (el Sér-Dios). Exigencia intelectual que resulta de aqui—El espiritu atiende siempre—Diferencia esencial entre la atencion científica y la vulgar—Segunda funcion lógica: *el Ver ó Percibir*; como procede y resulta de la primera funcion—La abstraccion como inherente á la Percepcion: abstraccion ascendente, colateral, descendente—Percepcion orgánica ó científica á diferencia de la percepcion vulgar; sus condiciones; posibilidad de la percepcion aislada individual; fundamento de ello—La Memoria; la percepcion de la percepcion—Tercera funcion lógica: *el Penetrar ó Determinar*; como procede de las dos anteriores; Infinitud de lo cognoscible, aun en lo individual; determinabilidad continua del conocimiento.

I

Conocidas analíticamente á la luz del principio real las operaciones del pensar, sigue considerar el segundo miembro de la distincion hecha arriba, en el que el pensamiento es determinado por el sugeto pensante, y estas determinaciones dan las llamadas: *funciones lógicas*. Para hallar estas funciones observemos el progreso de nuestra actividad pensante hasta llegar á efectivo conocimiento.

Todo nuestro pensar se dirige, á sabiendas ó no, al

conocimiento del Sér=Dios, y todo sér particular que conocemos es cognoscible en su verdad para nosotros solo en cuanto es referido y subordinado al pensamiento fundamental: *el Sér*, que es el pensamiento uno, mismo, todo, real y formal, y contiene en si todo sér particular y el conocimiento de él real y formalmente.

Considerando, pues, nuestro pensamiento bajo el pensamiento del Sér, la primera manifestacion de la actividad pensante es el *fixar* (reflejar=atender) el Sér como el objeto ante nosotros. Sin mirar hácia el objeto que queremos conocer, no conocemos tampoco el *Sér ó Dios*; é igualmente para pensar sobre cualquiera sér finito, necesitamos lo primero dirigirnos hácia él fijándolo delante, necesitamos atender. En efecto, es el atender y el fijar la primera condicion para comenzar el conocimiento de cualquier objeto; y es necesaria igualmente, ya sea el contenido del conocimiento el Sér, ya sea algun sér particular, ya miremos á lo infinito absoluto ó ya miremos á lo finito, á la individualidad. Así, el nombre mas propio para esta funcion y el mas simple es el de atender; el nombre *reflejar* es menos propio, puede convenir á lo mas al conocimiento de lo finito; pero al conocimiento de lo infinito no conviene la imágen de inclinar ó volver de lado que expresa el reflejar.

El pensar es una actividad de modo determinado, y contenida en la unidad de nuestra actividad (como nuestra causalidad última en el tiempo). Además, el pensar es como una de nuestras esencias (posibilidades, facultades) acto primero en nosotros; nosotros pensamos siempre, queramos ó no, y por tanto es nuestro pensamiento continuo en el tiempo. Pero nosotros, como el sugeto de

nuestras propiedades, *somos* antes y sobre ser activos y activo-pensantes y en cuanto somos la potencia de nuestros hechos temporales determinamos nuestra actividad á cada momento bajo un fin cierto en el *sentido de bien en forma de ley*, como queda mostrado arriba. Lo esencial en el tiempo ó el bien relativo á la actividad del pensar es el *conocer, la ciencia*; luego nosotros dirigimos como potencia en el tiempo, y en cada momento nuestro pensamiento hácia el objeto, para conocerlo; ó de este modo: Yo mismo como el sugeto me determino en el tiempo á atender ó fijar ante mí el objeto que debo conocer.

Mas, para dirigir nuestra actividad pensante al objeto, ha de sernos conocido ya el objeto de alguna manera y en parte; porque el espíritu solo puede mirar hácia alguna parte, cuando supone que hay allí algo que mirar. Luego yo solo puedo atender hácia este ó aquel objeto cuando en parte me está ya presente en el conocimiento. Pero hemos visto arriba, que nosotros tenemos en cada momento algun conocimiento determinado, que por consiguiente la cuestion general del pensar no es la de comenzar cada vez nuestro conocer, sino solo determinar ulteriormente el conocimiento que tenemos.

De aquí se sigue, que la funcion del atender ó fijar no comienza absolutamente nuestro conocimiento ó la série del pensamiento en general, sino que es solo nuestra primera accion y manifestacion determinada en el tiempo y para efectuar el conocimiento continuándolo de un objeto en otro. Y habiendo visto, que yo como el sugeto de mis propiedades no puedo determinar mi voluntad sin determinar relativamente mi sentimiento, se sigue que ningun acto del atender ó fijar tiene lugar sin un determinado re-

lativo afecto del ánimo, sin un relativo interés hácia el objeto de la reflexion. Acompaña pues á todo acto de atencion un sentimiento positivo con el que nos inclinamos á conocer el objeto. Luego el acto del atender supone ya conocimiento é impulso á conocer; este acto está determinado por el sentimiento de que lo conocido en parte, puede ser ulteriormente conocido; por último, este acto es acompañado del conocimiento que nuestra ciencia actual del objeto es todavía parcial y que debe ser completada.

Refiriendo la funcion y accion del atender ó fijar al tiempo, hallamos que esta accion llena siempre un tiempo cierto y dura tanto cuanto dura nuestra falta actual de conocimiento. Y en tanto que el atender dura en el tiempo, se llama propiamente *atender* y *atencion*. La atencion, pues, no es una funcion particular del pensar, sino la reflexion misma ó el fijar en su sucesion temporal.

Consideremos esta funcion mas detenidamente. Siendo todo nuestro conocer en sí (absoluta y fundamentalmente) el conocer ó ver del Sér, y subordinadamente el conocer de los séres y esencias particulares bajo el Sér, está nuestro atender ó fijar siempre atento á Dios, dirigido hácia Dios, aunque el espíritu finito en la distraccion sensible y aun en el conocimiento científico de séres particulares no se sabe siempre de esta direccion absoluta de su atencion. Y no pudiendo explicarse el pensamiento: el Sér=Dios por el pensamiento Yo, sino que Dios mismo se da á conocer al espíritu por modo eterno en la vista real, se sigue que aun la posibilidad de nuestro atender ó fijar hácia cualquier objeto es en sí fundada y es condicionada por la eterna causacion de Dios, en la que Dios se nos da á conocer eternamente en la vista real.

De aquí resulta para el espíritu la exigencia de aspirar á saberse de Dios en constante atencion, á pensar con sentido general (eminente) y atento á Dios, hácia Dios, aun cuando mire temporalmente á los séres finitos. Sobre esto ocurre una observacion notable. Todo Sér y toda esencia finita es, bajo el Sér, propio tambien ó es real, cuanto cabe bajo Dios, después de Dios, y en su límite tiene parte en la esencia de Dios. Fúndase esto en la igualdad interior de Dios ó en la semejanza interior del Sér. Teniendo, pues, todo sér finito en sus límites unidad, propiedad (seidad) omneidad, puede tambien ser conocido en estas esencias como uno propio todo en sí, y por tanto podemos, aun sin pensar actualmente en Dios, atender á los séres finitos, reflejar sobre ellos directamente y con verdad; lo podemos hacer igualmente sobre el Yo, el cual sin embargo se conoce como finito. Contra esto se suele observar: si fuera verdad, que en sí y sobre nuestra conciencia actual la atencion ó reflexion del Espíritu finito se dirige á Dios, se lleva hácia Dios, seria imposible reflejar hácia los séres finitos, *como tales*, sin pensar en Dios. A esto respondemos: ciertamente la reflexion aislada, desnuda (incientífica) hácia el objeto finito sin mirar hácia el Sér ó Dios da solo un conocimiento imperfecto inorgánico. Así, la reflexion inmediata Yo, mientras yo no me sé de Dios es imperfecta é insuficiente, y al punto que yo reparo en mi limitacion dentro y fuera, me fuerza esta limitacion á elevar mi reflexion de grado en grado hasta conocer en reflexion absoluta (en el conocimiento inteligible-absoluto) el Sér=Dios, en el cual entonces recibe su fundamento y su plenitud el conocimiento *Yo*.

Sin embargo de esto, debe en general ser posible aten-

der ó reflejar hácia el objeto finito como propio tal en sí (real y sustantivo), aunque esta reflexion aislada nunca satisfaga ni funde ciencia; porque siendo el Sér en sí absolutamente igual=la igualdad esencial, tiene tambien todo sér finito en el Sér unidad, seidad, omneidad; luego puede ser conocido como tal, si el conocimiento ha de conformar con el objeto mismo; puede la reflexion convertirse al objeto finito como propio y con propio acto y verdad, aunque insuficiente. Mas, cuando se dice que el espíritu comience con la atencion constante hácia Dios, no se pretende que sostengamos en el tiempo sin interrupcion esta atencion absoluta, ni menos que el espíritu que vive en la limitacion del Mundo y en la limitacion de nuestra historia, puede conservarse en constante atencion hácia Dios; lo cual contradiria no solo á la experiencia sino á la esencia de lo finito; solo decimos que el espíritu puede y debe *aspirar* constantemente á recoger y concentrar sus reflexiones particulares en la reflexion absoluta: el Sér=Dios, y que solo en esta aspiracion puede alcanzar la reflexion valor real científico. En esto se distingue el pensar comun distraido antes de la ciencia, del pensar científico; porque la distraccion del espíritu consiste en llevarse de un objeto finito á otro, sin elevarse á la reflexion del Sér mismo, ni recoger sus pensamientos aislados en el pensamiento de Dios. Esta distraccion puede y debe ser en parte corregida: 1.º reconociendo, que ella es contraria á la naturaleza racional, porque la hace declinar de sus totales y permanentes relaciones á relaciones parciales y temporales; 2.º esforzándonos bajo esta conviccion á dirigir la atencion hácia el Sér absoluto=Dios y solo bajo esta direccion suprema reflejar hácia el objeto

finito presente, de modo que todo lo pensemos á la luz del pensamiento absoluto. En esto consiste el sentido y la ley científica que manteniendo al espíritu en la conciencia activa del objeto absoluto y eterno de la razón, lo libra de la distracción arbitraria en la variedad de los seres finitos. Este sentido científico da también resultados esenciales para la vida, porque es la condición para que el hombre sienta á Dios y dirija su voluntad al bien absoluto, por su pura bondad.

Hagamos todavía algunas observaciones importantes sobre esta función. El espíritu mira ó atiende sin cesar, aunque á veces no nos sabemos de ello, ni reflejamos sobre nuestro hecho propio. Pero podemos y debemos reflejar también sobre nuestra reflexión, fijar objetivamente nuestro pensamiento, como ahora lo estamos haciendo y así debe ser, si la reflexión ha de ser sistemática y medida, esto es, si ha de ser científica, y llevarnos al conocimiento verdadero del objeto. Y, aun, podemos reflejar segunda vez, reparando en nuestra segunda reflexión como en el actual pensamiento lo hacemos, sucediendo en esta función particular como en todo nuestro pensar y conocer y en toda nuestra actividad. Mas no podemos reflejar continuamente sobre nuestra reflexión, porque la reflexión es un solo acto y dirigiéndose ella á todo, hácia todo objeto, no siempre puede dirigirse hácia sí propia. Pero el científico debe reflejar periódicamente y con sistema sobre su reflexión, y educar, cultivar, desarrollar reflexivamente esta facultad.

En segundo lugar, considerando el atender ó reflejar como es en sí, observamos que no se dirige desnudamente ó principalmente al objeto finito, sino que prime-

ramente es la direccion espontánea con *presentimiento* hácia el Sér absoluto=Dios: que por consiguiente la reflexion es la *primera* y la *mas importante* funcion del pensar, la que *condiciona* el conocimiento objetivo del principio, y que en el espíritu es la condicion subjetiva de este conocimiento. Así, cuando en el último siglo se ha censurado frecuentemente el desarrollo de la reflexion (el espíritu crítico) se entiende en esta censura solo la reflexion hácia lo finito; mas esta limitacion del sentido no conviene ni á la palabra ni á la cosa.

De aqui resulta además, que el vago discurrir entre objetos finitos fuera de la unidad del principio se llama sin razon Filosofía de la Reflexion ó Reflexion filosófica, cuanto mas siendo esta reflexion solo discursiva, abstracta, no racional, sistemática. El nombre: Filosofía es para semejante pensar discursivo demasiado digno: porque en primer lugar no es una reflexion legitima la que no se dirige á hallar el Principio real y á reconocerlo, y mucho menos es Filosofía, la cual es de todo en todo vista real ó conocimiento de Dios y conocimiento de lo finito como esencial en Dios, fundado en Dios. Esta reflexion discursiva puede por lo demás ser aguda, ingeniosa, y en muchos respectos estimable, pero no es Filosofía.

II.

Determinemos ahora la segunda funcion. El Atender ó Fijar procede, como hemos visto, de un conocimiento existente y en parte formado, aunque no reflexionado, y el espíritu determina su actividad pensante precisamente á continuar y completar el conocimiento que en parte tiene, pero incompleto. Una vez que la reflexion se dirige á at-

gun objeto, y dadas aquellas condiciones del objeto al sugeto que posibilitan el conocimiento, ejercitamos la segunda actividad y funcion; el espíritu pensante y atento *ve* en efecto, *percibe* el objeto con acto propio directo hácia él. El Espíritu ve ahora lo que queria ver. El conocimiento exterior sensible puede servir de ejemplo. Cuando mediante la percepcion general sensible (la ojeada en globo) nos hemos fijado en un objeto exterior, pero queremos conocerlo mas, necesitamos lo primero dirigir la vista hácia él. Mas si hemos de verlo efectivamente segun la funcion que ahora consideramos, ha de estar el objeto conmigo, mediante mis sentidos, en tal relacion que pueda retratarse en ellos y yo lo perciba directamente, lo contemple.

Tal es, pues, la segunda funcion del pensar, la accion del *ver* mismo ó del *percibir*, la *Percepcion*, en la cual el objeto se recibe en la unidad de mi conciencia, me está presente. Y, siendo el ver un aprender ó abrazar lo visto, se llama tambien esta funcion con el nombre *percibir* y su contenido una *percepcion*; y en cuanto cada nueva *percepcion* en la sucesion del conocer viene despues de otros conocimientos y percepciones y se continúa en el tiempo, se llama *apercibir* y su contenido: *Apercepcion*.

Cuando el objeto de la percepcion es objeto finito, debe ser aprendido siempre como tal objeto propio, como un concepto real, de donde se sigue que mientras percibimos nuestro objeto, dejamos de percibir todos los demás objetos finitos, abstraemos de ellos entretanto; que por tanto todo aprender ó percibir de objeto finito es juntamente un *abstraer* ó dejar de percibir todos los otros que no

son él. Por esto muchos filósofos han mirado esta función del Percibir, á la que acompaña como *correlativa* el Abstractar, como sola ó principalmente Abstracción

Consideremos esto mas atentamente. Cuando contemplamos un objeto infinito como infinito, no podemos entonces abstraer de cosa exterior de su género. Cuando por ejemplo, contemplamos en la razón el espacio infinito que el matemático llama espacio racional, no cabe prescindir de otro espacio exterior al espacio infinito. Y cuando pensamos: el Sér absoluto = Dios, no cabe entonces ni pensamos hacer abstracción de Sér alguno exterior á Dios. Solo es posible entonces, y aun en parte es inevitable para nosotros, dejar de percibir todo el contenido de objeto infinito, abstraer de parte del mismo. Esta abstracción es necesaria, en cuanto el objeto infinito encierra un infinito contenido del que el espíritu finito solo puede *percibir* cada vez una parte; y es abstracción involuntaria en cuanto el espíritu finito no conoce cada vez lo restante contenido en el objeto infinito; así por ejemplo: el geómetra solo puede percibir cada vez una parte de las infinitas determinaciones (inscripciones, figuras) que encierra el espacio todo. Pero en parte es esta abstracción voluntaria; y la hacemos á veces á sabiendas, prescindiendo de una parte conocida del objeto infinito para pensarlo puro en su esencia, en su pura totalidad sobre toda particularidad.

Mas cuando el objeto de nuestra percepción es finito, entonces la abstracción es de tres ó hácia tres lados, á saber; ascendente del objeto superior respecto al inferior percibido, colateral del objeto correlativo y descendente del contenido del objeto. Los lógicos consideran ordina-

riamente solo un lado y direccion de la *abstraccion*, la que hacemos de lo individual, cuando consideramos lo comun genérico. Esta direccion de la abstracción ocurre primeramente en el conocimiento sensible, donde es lo propio percibido ó aprendido lo individual sensible, el último presente individuo, el cual es infinitamente y por todos modos determinado. Si entonces reparamos en lo comun esencial relativamente á lo individual y abstraemos de la individual determinacion, resta el concepto puro (despejado, abstraído) de un término comun ó un concepto de experiencia como llamamos (concepto inteligible abstracto); por ejemplo: el concepto comun *Animal*. Y siendo el término percibido mediante esta abstraccion un término comun, se puede ascendiendo de grado en grado y descontando un término particular tras otro, esto es, en una abstraccion ascendente formar conceptos mas y mas comunes, mas despejados de lo particular, hasta que llegamos al concepto comun absoluto y puramente determinable, pero no determinado: *Algo=Algo que*.

Esta es la abstraccion comunmente llamada lógica. Pero esta abstraccion puramente discretiva no es la única ni la principal; antes bien, cuando al paso que ascendemos á un concepto superior, miramos este concepto como un conocimiento puro de la razon, y *en su comprension positiva*, como correspondiente á un sér comun positivo (el objeto inteligible comun que contiene en si todos los conceptos y todos los individuos subentendidos) es esta tambien una abstraccion ascendente en la que prescindimos solo del *límite* de la individualidad y de un límite sobre otro. Por este camino de la abstraccion llegamos, no á la noción formal; *Algo* sin contenido material, sino borran-

do un límite sobre otro, llegamos al conocimiento *el Sér* ó á la vista real (conocimiento inteligible absoluto) que contiene en sí sin límites todo sér particular, toda individualidad, determinándola, limitándola á lo individual que es : y entonces todos los conceptos por donde el espíritu se ha elevado al concepto real absoluto, prescindiendo de los límites, quedan recibidos y concebidos en el concepto absoluto : el Sér.

En cuanto á la segunda direccion de la *Abstraccion*, la *Abstraccion colateral*, la hacemos siempre que percibimos un término singular en una série coordinada de términos; por ejemplo : en la Naturaleza los términos coordinados de una familia en su orden, los de una especie ó los de un género en el suyo. Así, puedo yo percibir propiamente la línea recta y entre tanto abstraigo de su opuesta coordinada, la línea curva. Igualmente, puedo contemplar el espíritu mismo, el Sér racional, y entre tanto abstraigo enteramente de la Naturaleza, porque el Espíritu es también Sér propio sustancial en el Sér y coordinado con la Naturaleza. Pero en esta abstraccion colateral no descansa el espíritu perceptivo, porque la ley científica exige que los términos colaterales opuestos sean también referidos uno á otro y sean conocidos y determinados en relacion ; por ejemplo : despues que el geómetra ha considerado la línea recta, abstrayendo entretanto de la línea curva, pasa á considerar la línea *curva* y la *percibe* con propia percepcion y al principio abstrae de la línea recta; pero luego trae ambas percepciones una á otra, las une en su conocimiento y reconoce entonces las determinaciones compuestas de la reunion de la línea recta con la línea curva.

En tercer lugar, considerando la abstraccion descendente en la que el espíritu prescinde del sér común continente, para conocer lo contenido particular como tal, se funda esta abstraccion en nuestra limitacion racional, en el movimiento sintético del discurso. Ciertamente, el filósofo, si fuera perfecto su conocimiento, debería, cuando penetra en la Ciencia, no dejar de ver el principio mismo y las esencias fundamentales; sin embargo, es este prescindimiento en parte inevitable para el espíritu, y aun debe á sabiendas limitar su reflexion (concretarla) al objeto particular presente, para conocerlo como tal, y entre tanto abstraer de lo superior que no está en relacion próxima con lo presente.

Considerando el objeto de la percepcion, es este objeto en sí el Sér absoluto--Dios; y todo lo particular percibido, aunque no pensemos en Dios, es con todo percibido, visto, segun es dado en Dios, por Dios. Precisamente porque todo objeto finito es en su límite semejante al objeto absoluto puede tambien ser percibido en sí, sin que entretanto necesitemos pensar en Dios como su fundamento. Pero, aunque el filósofo no puede mantenerse continuamente en la percepcion igual, igualmente clara del principio, sin embargo tiende hácia ello, y en esto se distingue el espíritu científico del común, á saber, en que el primero refiere lo particular finito que percibe á la percepcion absoluta (inteleccion absoluta): el Sér--Dios. Y respecto á la historia científica observamos, que la ciencia solo progresa en su construccion, en cuanto la percepcion absoluta: el Sér, es determinada sistemáticamente *hácia dentro y abajo*, de modo, que el objeto particular sea percibido, no aislada, sino relativamente á los obje-

los coordenados y superiores y al principio mismo. Para que la percepcion sea esencial, esto es, verdadera, debe hacerse conforme al organismo de los séres y de las esencias en el Sér; primero, conociendo el objeto como uno el mismo y todo, luego como un contenido de variedad, segun sus partes y sus propiedades; después, estas partes y propiedades en relacion entre sí y con el todo, por ultimo, considerando las partes determinadamente hasta donde alcanza nuestra percepcion del objeto.

Por lo dicho se explican algunos fenómenos del conocimiento, que nos han llamado la atencion en el curso del análisis. Primero, la certeza con que el espíritu finito se sabe de sí, con inmediata ciencia, sin necesitar para ello en el acto pensar en Dios; esto se explica, porqué tambien el Yo, aunque Sér finito, es semejante á Dios, siendo su Esencia segun la Esencia de Dios, y por tanto el espíritu, percibiéndose á sí mismo, percibe un objeto real, y en sí propio, conociéndose segun es determinado en Dios por Dios, aunque de esto no se sepa siempre en el acto.

Se explica tambien por lo dicho el fenómeno notablè, qué ciencias particulares han podido cultivarse con profundidad, sin que haya precedido un relativo proporcional cultivo de las ciencias superiores que aquellas suponen, sin que haya sido conocido el principio real, y aun sin que haya sido pensado. Dos ejemplos de esto son las matemáticas y las ciencias naturales. La ciencia matemática no hace otra suposicion que la del número infinito, del espacio infinito, del tiempo infinito (1), bajo cuyas su-

(1) *Relativamente*, ó infinito en su género, no *absolutamente*.

posiciones ha adquirido esta ciencia su profundo y rico desarrollo, aunque todavía no era conocido *fundamentalmente*, qué es el número y cómo es el número infinito, qué es el espacio y por qué el espacio se extiende en las tres dimensiones, aunque tampoco el tiempo era conocido como la forma de la vida; y en toda la ciencia matemática, según es hoy conocida, no es necesario traer á conciencia actual el pensamiento de Dios. Lo mismo sucede en la ciencia natural ó ciencia experimental, la cual no hace otra suposición que la de la verdad de nuestra experiencia, y la cultura general del entendimiento, y la razón necesaria para reconocer el experimento y ordenarlo.

Pero, siendo los objetos de las ciencias particulares esenciados, fundados en el objeto absoluto y solo en él conocidos, se sigue que toda ciencia particular debe recibir su primer fundamento en la *vista real* ó en el conocimiento de Dios, y que el objeto de la percepción primera de cada ciencia, esto es, el principio particular de ella, solo es conocido racionalmente en el principio de la ciencia fundamental; es igualmente cierto, que solo entonces es posible completar las ciencias particulares según su idea y en continua relación, cuando su principio particular es conocido en el principio absoluto, y cuando las leyes de construcción de esta ciencia son deducidas en la ciencia fundamental. Así, por ejemplo, la ciencia matemática entre los griegos no adquirió forma científica ni carácter

te.—Véase sobre el infinito cuantitativo y el infinito cualitativo el excelente libro: *Téorie de l'infini*, por G. Tiberghien (Bruselas 1846), señaladamente el capítulo 2.º

demostrativo hasta que fuéron conocidos los principios de la Lógica, y hoy mismo el estado inorgánico, que por confesion de los matemáticos tiene ésta ciencia, nace de que sus principios (sus axiomas), no son reconocidos científicamente, ni son deducidos del principio real. Por esto, asimismo, á los nuevos progresos de la filosofía en el último siglo debe la ciencia matemática nuevos y mas profundos desarrollos. Otro tanto observamos en la ciencia de la Naturaleza. Desde que la filosofía natural ha renacido entre los alemanes, todas las ciencias particulares naturales han adquirido nueva vida; el número de nuevas y mas delicadas experiencias crece de dia en dia en esta ciencia, bajo la reanimacion del espíritu filosófico.

Considerando últimamente la relacion de esta funcion del *percibir* con el tiempo, hallamos: que la percepcion es una actividad durable en tiempo, y en lo tanto es el *recuerdo* del objeto mismo, el tenerlo presente ó retenerlo en el conocimiento, y la facultad correspondiente á esta actividad es la *memoria*, y vulgarmente llamada, la *retentiva*. En esta facultad somos capaces de conservar presente en espíritu y fantasía el objeto percibido aun pasada la inmediata percepcion; podemos hacer memoria de él, *traerlo delante*. La palabra recuerdo, recordar, tiene mas extensa significacion que la palabra memoria, porque mira juntamente al sentimiento y la voluntad, y la memoria mira solo al conocimiento.

Así como el *fixar ó atender* se hace muchas veces sin conciencia de ello, lo mismo *el ver ó percibir*; y así como el *fixar ó reflejar* se convierte tambien á sí propio, así el *percibir* puede ser él mismo percibido, como ahora lo estamos haciendo; y aun la percepcion de la percep-

ción puede ser otra vez percibida, siendo siempre, sin embargo, una misma actividad.

Por conclusion, restan algunas observaciones sobre el uso de hablar. No son indiferentes las palabras para significar las funciones lógicas: debemos preferir aquellas que sean simples y adecuadas á su objeto; por ejemplo, los nombres *aprender*, *concebir*, *abstraer*, no son enteramente propios para esta función: el nombre *aprender* se refiere solo al abrace y comprensión, pero lo esencial de la presente función es un puro ver (una pura presencia del objeto ante el espíritu); la palabra *concebir* es figurada, y conviene solo á lo finito; la palabra *abstraer* significa solo el lado negativo de esta función. Así, es el nombre mas propio y mas simple *percibir*, *percepcion*. Pero cuando alguno sin el conocimiento claro de esta función usa nombres menos propios, suele apoyarse en lo figurado ó menos adecuado de la expresión para falsear el sentido de la cosa. Así, oimos frecuentemente: todo nuestro conocer consiste en aprender ó concebir; todo lo que nosotros, seres finitos, aprendemos debe ser finito; por consiguiente, todo lo que conocemos debe ser finito, y no pudiendo el infinito ser comprendido, tampoco puede ser conocido. En este discurso se arguye de la limitación arbitraria de la palabra á la limitación del sentido; pero el que *conoce* y *reconoce* el infinito no se deja prevenir por esto contra el conocimiento que él realmente tiene, y descubre fácilmente el origen del error en la impropiedad de las palabras.

III.

Hemos considerado hasta aquí las dos primeras funcio-

nes del pensar : el atender ó *reflejar*, y el ver ó *percibir*; pero tampoco en la última función halla el espíritu el pleno conocimiento que busca; porque el ver ó percibir no es todavía el *penetrar* en el objeto, profundizarlo. Por tanto, resta un tercer modo del conocer, ó una tercera función, cuya naturaleza toca indagar aquí analíticamente, aunque á la luz del principio real. Cuando en nuestra tendencia á conocer corresponde al *reflejar* un ver ó *percibir* del objeto, queda en esto ciertamente satisfecho el pensamiento, porque ha alcanzado su fin inmediato. En cuanto el objeto es meramente percibido (en simple percepción), lo conocemos como uno mismo todo; mas su interior variedad y sus determinaciones particulares no nos son por esto conocidas, y en cuanto suponemos que queda aun en el objeto mas y nuevo por conocer, seguimos pensando é indagando todavía.—Hemos hallado en el análisis, que nosotros necesitamos pensar continuamente en el tiempo, y que esta continuidad no interrumpida del pensar es cada vez ocasionada por una falta de conocimiento, en cuanto el objeto percibido no nos es enteramente conocido, no lo penetramos del todo. El primer fundamento de que el espíritu en cada estado del conocimiento halle mas todavía que conocer, se muestra en la *vista real* ó en el conocimiento de Dios, porque nuestro pensamiento puro piensa absolutamente el Sér. Y, siendo conocido el Sér como absoluto y todo, esto es, como el infinito, bajo lo cual hallamos nuestro conocimiento efectivo cada vez finito, carente; luego el pensamiento *el Sér*, es para el espíritu finito un pensamiento inagotable de todos lados, infinito, que contiene en sí el organismo infinito de los séres y de las esencias. Y por esto es tambien cada esencia divina

un objeto infinito de indagacion y conocimiento, como contenido de una infinita variedad de determinaciones.

Aun aquel que no conoce el principio real se convence por la sola observacion analítica, que su ver ó *percibir* en ningun estado es *completo*, lleno, adonde quiera que convierta la atencion. Porque en primer lugar, cuando miramos hácia la naturaleza inmediata, se presenta de todos lados el objeto sensible, infinitamente determinado é infinitamente vario. Lo mismo hallamos en la percepcion del espíritu y del hombre; cuanto mas penetramos en la interioridad del espíritu, tantas mas cuestiones y mas compuestas nacen; y aunque el espíritu finito se propusiera solo conocer su individualidad, nunca acabaria su indagacion, aun solo porque su individualidad es determinada en cada momento por sí misma y por el mundo circunstante de infinitas é infinitamente varias maneras. Igualmente infinita é inagotable de todos lados hallamos la esfera de la verdad matemática fuera del tiempo. ¿Qué hay de mas sencillo, que el conocimiento de la línea recta?, y sin embargo, este objeto encierra una infinita cuestion para la ciencia. Consideremos, por ejemplo, la série de las figuras rectilíneas, de los triángulos, de los cuadrados, los pentágonos, série que es por sí infinitamente continua; aquí hallamos otra vez la cuestion de las propiedades del triángulo, cuestion infinita y de inagotable profundidad: los numerosos tratados de la ciencia del triángulo (la Trigonometría) son solo los principios de esta ciencia inagotable. Mucho mas rica debe ser la ciencia del cuadrado é igualmente inacabable, mas todavía, la del pentágono; cuanto mas aun la figura de mil ángulos; y sin embargo, por el triángulo, el cua-

drado, el pentágono, hasta la figura de mil ángulos, es tan poco agotada la infinita série de las figuras rectilíneas como por el triángulo. Es, pues, verdad, decir que la série sola de las figuras rectilíneas ofrece una cuestión infinita para el conocimiento.

Mas simple parece á primera vista la série de los números enteros 1, 2, 3 y siguientes; pero la sola continuidad de ellos es ya infinita, y además, cada uno de los números propios es un objeto inagotable de cuestión y de conocimiento. En la llamada teoría de los números ó de la numeracion, que desde apenas há un siglo es tratada científicamente, se demuestra que el número *uno* tiene infinitas propiedades que le convienen á él solo y no á otro de la série, entre otras esta: Que una vez uno y uno da siempre uno. Igualmente el número *dos* tiene infinitas propiedades que á él solo convienen; por ejemplo, la propiedad que dos veces dos es tanto como dos y dos, conviene solo á este número; y como esta se han determinado muchas otras propiedades del número *dos*, y cada número siguiente tiene muchas mas de ellas. Aunque, pues, un espíritu finito no se ocupara en el tiempo mas que de la teoría de la numeracion, no llegaria al término de ella, y aunque un número de espíritus ó aun millones indagasen este objeto, no llegarían á agotarlo, siempre hallarian asunto nuevo y mas compuesto, y se presentarían siempre de todos lados cuestiones mas complicadas. Y, si consideramos por otro lado la riqueza de la vida individual de los seres finitos en sus estados, hallaremos igualmente infinita la cuestión de penetrar este objeto del conocimiento.

Esta observacion, pues, que nuestro conocimiento ob-

jetivo nunca llega á su término, y que no acaba la ciencia para el espíritu, es una ley de nuestra limitación racional. Pero, esto no obstante, sabemos que podemos ampliar continuamente los límites del conocer, que podemos desarrollar, aumentar con ley progresiva nuestra ciencia, aunque no podamos completarla, agotarla hasta el cabo; que podemos vencer sucesivamente los límites de ella, aunque no podamos borrar estos límites. A esto se agrega la limitación de nuestra memoria, donde muchas cosas, vistas ahora con claridad, son olvidadas con el tiempo, en lo cual el espíritu finito se parece á la luz de una vela que, según camina, lo que antes era claro, se esconde en la oscuridad. Pero, aunque el olvido borre de nuestra vista lo conocido una vez, con todo, podemos pensar y conocer en cada momento el Sér, y podemos pensar y determinar en el Sér lo particular finito. Bajo esta relación fundamental puede ser nuestra ciencia, en medio de su limitación, verdadera, legítima, y en lo tanto se puede comparar á la luz del sol que alumbró el espacio sin oscurecerse.

Puesto que, según lo dicho, todo nuestro ver, ó *percibir*, es siempre determinable, nace de aquí la exigencia de una tercera función (actividad del pensar), la de *determinar* ulteriormente la percepción para conocer el objeto en sus particulares propiedades y su vario contenido. Podemos, pues, llamar la función aquí hallada, ultra-percepción de la percepción, ó bajo nombre más simple: penetración, *determinación*, y con esta tercera función se cierra la serie de las funciones lógicas, porque mediante ella completamos hácia dentro el conocimiento, según lo exigimos de él; en esta función se realiza la

transición de lo cognoscible á lo conocido en procedimiento continuo. Por consiguiente, la actividad del espíritu pensante y se resume en esto tres grados, *fixar, percibir, penetrar*, siendo en esto comparable el espíritu al rayo solar, que primero se dirige al objeto, luego lo baña alrededor, y por último, penetra en él, lo calienta y lo hace lucir y reflejar también. Esta misma ley se puede expresar con estas palabras: *reflexiona, contempla, determina*, esto es, entra en el objeto, *determina* su particularidad y sus propiedades.

Resta considerar detenidamente esta tercera función: el determinar, la *determinación*, observando cómo procede en ella nuestro espíritu después de la percepción.

Nota: al folio 461, línea última. Aquí hallamos confirmado un presentimiento científico aunque vago en el estado común del conocimiento. «La abstracción, pensamos, no puede existir por sí, no puede ser un conocimiento positivo, porque desde luego el concepto mismo de *abstracción* y *abstraer* es negativo; no podemos, pues, conocer nada directamente por la abstracción, ni puede ser función propia positiva esta del abstraer.»

En el análisis que estamos haciendo se aclara más este presentimiento del espíritu, porque hallamos aquí que la abstracción existe en efecto, pero siempre inherente á la percepción positiva, aunque limitada, del espíritu en cuanto, mientras percibe propiamente este ó aquel último objeto en el tiempo, abstrae por relación de todos los demás que no son el objeto percibido. Luego la abstracción la hallamos aquí como la percepción negativa, ó si vale decir, la contra-percepción de lo común objetivo, que en el momento y acto de la percepción de un objeto, deja á sabiendas de percibir los objetos otros que tiene delante. Pero pura negación del conocimiento ó absolutamente nada, no es la abstracción, porque aun en la percepción del objeto presente no dejamos absolutamente de conocer con conocimiento general objetos generales, y aun la percepción misma presente no la llevamos adelante sino ayudándonos de objetos y conocimientos comu-

nes (ideas). Así, pues, el prescindimiento de la percepción determinada de otros objetos no es absolutamente un desconocimiento, ni es función absolutamente negativa que no tenga en sí y envuelva un carácter comun positivo. Bajo estas notas hemos de reconocer en este lugar la abstracción y el abstraer como función siempre inherente á toda percepción positiva de objeto determinado.

XXVIII.

DOCTRINA DE LA CIENCIA.—METODOLOGIA.—FUNCIONES LOGICAS—DEDUCCION, INTUICION, CONSTRUCCION.

La determinacion; necesidad de ejercitarla continuamente; limitacion é indeterminabilidad del conocimiento humano; cuestion incesante que de aqui resulta para nuestro pensamiento.—Dos direcciones de la determinacion: descendente ó sintética; ascendente ó analítica; posibilidad y fundamento de estas dos direcciones; reciprocidad entre ambas.—Tres funciones subordinadas: deduccion, intuicion, construccion.—La *deduccion*; su fundamento racional; ejercicio continuo, aunque á veces inconscio, de la deduccion por el espíritu; sentido ámplio de la deduccion; ejemplos.—Las leyes de la deduccion son, á sabiendas ó no, las esencias del Sér en su relacion y órden real.—La intuicion; su fundamento y legitimidad científica independiente de la deduccion; su necesidad para el pensamiento finito.—Esferas de la intuicion, y su relacion con la deduccion, segun el fin ó medio del conocimiento.—Combinacion de la deduccion y la intuicion en una tercera funcion: la *construccion*.—Dos momentos ó estados de la construccion; correspondencia de los términos de la deduccion con los relativos de la intuicion; continuidad de este concierto por todo el proceso del conocimiento; ejemplos.—Trascendencia de las falsas construcciones en la ciencia.—Verdadero valor de la construccion en el conocimiento, y errores vulgares y aun filosóficos sobre esto.—Relacion entre las tres funciones subordinadas de la *determinacion*.

Resta ahora considerar la tercera funcion lógica: el *determinar*. El objeto absoluto y fundamental (esencial y eminente) de todo nuestro ver ó percibir es (á sabiendas ó no), *el Sér absoluto—Dios*; y aunque el espíritu finito no traiga siempre á actual conciencia este pensamiento, sino que

olvidado de Dios y distraído en lo sensible, mire solo al sér finito, aun entonces se apoya su pensamiento en Dios, piensa á Dios sin saberlo; porque todos los séres y esencias finitas, son *en* Dios y *por* Dios; su esencia particular es esenciada y es fundada en Dios y conforme á la esencia divina, y así es pensada en razon y verdad. Aun cuando el espíritu finito conoce lo finito como tal, lo conoce en su propiedad (la seidad), y la propiedad ó seidad es una esencia de Dios.

Así, podemos decir fundadamente, que toda la cuestion del penetrar ó *determinar*, es para la filosofía: determinar la vista real, ó la vista absoluta el Sér—Dios en su contenido, esto es, conocer primero las esencias fundamentales del Sér; luego los séres y las esencias fundadas en el Sér, esto es, el organismo de los séres y las esencias que el Sér encierra y funda en su absoluta realidad. Y, si segun lo dicho arriba, entendemos por *mundo* la reunion de los séres finitos, podemos decir, que toda la cuestion de determinar nuestro conocimiento se contiene en esta expresion: conocer á Dios y el mundo segun es fundado en Dios (en la realidad absoluta). Pero en la expresion, *Dios y el Mundo*, la palabra *y* no significa relacion de coordinacion ó de exterioridad respecto á Dios de otro sér fuera de Dios, sino que la copulativa *y*, significa la distincion interior é inferior, la *subdistincion* del mundo como la reunion de todos los séres finitos en Dios, bajo Dios. Así, esta fórmula puede expresarse mejor diciendo: la cuestion del determinar es conocer á Dios y el organismo de los séres en, bajo, mediante Dios.

Considerando nuestro conocimiento de Dios hallamos, que es esencial y absoluto en la unidad de la *vista*

real; á este conocimiento nada puede añadirse de fuera ni de nuevo; sobre esta idea no podemos elevarnos: ella es en sí absoluta é inmutable. También hemos reconocido en el análisis que podemos pensar en su *propiedad* de tales, las esencias del Sér con progresivo conocimiento y sistemáticamente, determinando interiormente el conocimiento absoluto. Pero esta misma determinación es una cuestión infinita y siempre nueva, y nuestra percepción del Sér no solo es incompleta en general en cuanto dejamos de ver siempre infinitas determinaciones esenciales, sino que es incompleta en cada momento y percepción, en cuanto conocemos cada vez con un modo parcial é incompleto.

Para el espíritu finito renace pues sin cesar la exigencia de determinar mas y de nuevo su percepción, que aunque siempre determinable, queda cada vez indeterminada bajo dos aspectos. De un lado, en cuanto el espíritu según profundiza en la *vista real*, tantas mas y nuevas cuestiones encuentra, porque cada esencia divina contiene en sí una inagotable infinitud de lo que es. En cualquiera parte, pues, de la realidad en que penetra el espíritu, se abre á su vista de todos lados un infinito asunto, como hemos mostrado antes con el ejemplo de las figuras en el espacio, y las series numéricas. Y, aun, es necesaria una cierta madurez de espíritu para solo elevarse al conocimiento y reconocimiento del principio, para entender siquiera la cuestión de construir el conocimiento en una ciencia sistemática bajo la *vista real*, y aun aquel que ha llegado á este conocimiento está sujeto á la limitación de no poder mantenerse constantemente en el pensamiento de Dios; mucho menos, pues, pensar todo lo que

piensa, y conoce como determinado *en bajo* el conocimiento absoluto.

A esto se añade otra limitacion de diferente género; porque el espíritu tiene delante la vida individual de los séres, que lo llama y atrae de todos lados. Ciertamente, hemos reconocido que Dios es tambien en sí, bajo sí, la vida real, y que en toda vida particular se manifiesta la esencia divina de una manera enteramente propia (*en la existencia efectiva*); pero el lado interior determinado de la vida nunca lo penetramos hasta el cabo, porque lo individual en el tiempo es *infinitamente finito*, propio y único, y está con la vida, y séres individuales circunstantes en infinitas relaciones, cada cual única y por única vez en el caso. Por esto el espíritu finito, no solo no puede sobremirar y penetrar la vida infinita del mundo, pero aun cualquiera parte de esta vida solo la conoce parcialmente, ya sean los cuerpos máximos de la naturaleza, ya sean los mas pequeños séres cerca de nosotros: el espíritu finito no puede penetrar todas las determinaciones esenciales de un sistema solar, ni de una tierra, ni de su propio cuerpo ó del cristal ó la gota de agua: todos los séres de la vida le ofrecen una sobre otra infinitas cuestiones para mas conocer y determinar. Sobre lo cual se añade, que el objeto sensible es percibido siempre á distancia relativa, siempre de léjos y en perspectiva; y en particular, en el conocimiento de los sentidos, á cierta distancia; todas las percepciones de vista, por ejemplo, se limitan á la imágen en el ojo y nada mas.

Acerca de esto se pudiera observar, que para los fines temporales no es necesario penetrar toda la esencia del

objeto sensible; pero aquí no tratamos de los fines temporales, sino de la verdad eterna; y así como todo ser y vida particular es en su fundamental realidad y vida, en el Sér, es divino, nada hay en sí pequeño, nada puramente accidental; nada, por tanto, indiferente para el filósofo; así como para el verdadero naturalista es estimable aun lo mas pequeño y pasajero en el proceso orgánico é inorgánico, el átomo solar, como el Sol.

Siendo, pues, la determinación de nuestra percepción una cuestión abierta é inagotable de todos lados, resta indagar las direcciones fundamentales del espíritu en el ejercicio de esta función. La primera dirección es la del todo á la parte, de lo absoluto á lo limitado, de lo infinito á lo finito. Y esta dirección es la primera, porque concuerda con el orden real, puesto que el todo contiene en sí las partes, y por tanto debe ser lo anterior en el orden del conocer. Esta primera dirección del *determinar* puede seguirla el espíritu aun cuando consideremos un objeto finito; por ejemplo, cuando el geómetra considera primero el espacio como el todo y el infinito de su género (la forma común de los cuerpos), y determina luego las esencias primeras del espacio, la infinitud, la extensión, la continua limitabilidad; cuando luego descendiendo y entrando en su objeto conoce la superficie, la línea y el punto, y en ulterior determinación conoce otra vez la superficie como un todo, y de aquí determina la superficie misma en su interior variedad, y así, descendiendo, determina cada vez mas su conocimiento del espacio, sigue entonces esta primera dirección. Por este orden hemos procedido en el análisis, determinando progresivamente la percepción pura *Yo*. Primero conocimos el *Yo* en sus

esencias fundamentales: la unidad, la suidad, la totalidad; despues lo conocimos en sus partes contenidas y en sus propiedades, y estas otra vez con progresiva y cada vez mas particular determinacion, hasta que llegamos al conocimiento y juicio analitico: *Yo conozco*, y así en adelante.

Pero el fundamento de que el espíritu pueda seguir en todo objeto esta direccion descendente (deductiva, determinativa), es que todo sér particular, siendo fundado Sér, participa de la Esencia (de la realidad); siendo tambien una unidad, una seidad, una omneidad ó integridad finita, contiene en si el organismo de sus partes y sus propiedades. Así, podemos seguir esta direccion primera del determinar, cuando hemos conocido el Sér en la *vista real* como el principio, reconociendo que en el Sér, y por él es lo que es todo sér finito. Y, aunque en la indagacion analítica solo parcialmente seguimos esta direccion descendente de la percepcion del Yo todo y mismo á mí en particular y en mis propiedades, ahora que conocemos el principio, debemos determinar todo nuestro conocimiento segun esta direccion, para construir progresivamente la ciencia una y orgánica. Y dando á esta direccion del *determinar* el nombre de sintética (compositiva), porque en ella todo conocimiento es determinado uno en otro y con otro *en composicion*, vemos mas claro que antes, porqué se llama la segunda parte de la ciencia *sintética*, á saber, porque lo peculiar de ella, es componer todo conocimiento particular en el principio y mediante él segun la direccion aquí descrita.

Pero, en segundo lugar, hallamos en el conocimiento del principio, que todo sér finito es de la esencia del Sér;

por lo tanto, todo lo finito individual es semejante al Sér; luego puede ser conocido con verdad *en sí propio* cuando atendemos á él para conocerlo. Y, no pudiendo el espíritu finito, según lo dicho, penetrar enteramente cómo el Sér y la vida finita es fundada en la esencia de Dios, nace de aquí la cuestión de observar *en sí mismo* (en su suidad y sustantividad), el objeto particular para conocerlo en sus relaciones; ascendiendo sobre la percepción del objeto á lo superior gradualmente hasta la vista real ó el conocimiento absoluto. Así, pues, el espíritu en esta dirección ascendente, sujeta el objeto particular y su simple conocimiento al todo y todos superiores, y todos, últimamente, los recibe en el pensamiento de Dios como el Todo absoluto.

Esta dirección del determinar es opuesta á la primera, pero tan esencial como ella; y siendo en ella todo lo particular deslimitado, resuelto en el concepto superior, y últimamente, en el pensamiento absoluto, se llama por esto dirección analítica (resolutiva, discretiva). Toda nuestra indagación en su primera parte es un ensayo de esta segunda dirección del pensamiento. — Pero, así como en general los términos opuestos deben otra vez reunirse uno con otro, porque la unidad del Sér subsiste y reina absolutamente sobre toda oposición, deben estas dos direcciones del *determinar* reunirse una con otra, deben referirse, componerse; de un lado, en cuanto conocemos como el Sér es debajo de sí el Sér Supremo, y debajo de ser el Supremo, es el Eterno y la Eternidad, manifestada en la vida temporal (la efectividad); de otro lado, en cuanto lo finito individual es percibido y referido de grado en grado mediante la inducción, hasta conocer cómo

lo finito conforma con lo eterno, sobre esto con lo Supremo y absolutamente con lo esencial absoluto en Dios.

Las dos direcciones explicadas del determinar, ofrecen una cuestion infinita, como tambien la direccion compuesta de ambas. Pero la semejanza del conocimiento finito al conocimiento divino consiste en que estas dos direcciones opuestas, la deductiva y la inductiva ó la sintética y la analítica, se condicionan (segun queda indicado) continuamente una por otra y penetran una en otra, de modo que el espíritu tiende tanto á determinar sintéticamente (*deducir*) la vista real, como á considerar el objeto finito en *percepcion* propia é inmediata, y luego á juntar en relacion lo hallado por ambos caminos.

Y esta posibilidad de determinar nuestro conocimiento, se apoya única y absolutamente en el principio real, en el conocimiento de Dios. Porque, siendo todo sér particular esenciado y fundado en el Sér, y debiendo el conocimiento conformar con el objeto, se sigue que el conocimiento real, *el Sér*, es el que posibilita racionalmente y el que nos mueve, sepámoslo ó no, á determinar todo nuestro conocimiento de objeto particular. El espíritu racional, si se sabe de esta relacion y aplica á todo objeto del conocimiento los pensamientos (suposiciones mentales) de las esencias divinas, le sirven estas en toda indagacion de leyes determinantes. Pero tambien el conocimiento comun fuera de la ciencia piensa y conoce bajo el presentimiento de Dios y tiene presentes las esencias divinas, á lo menos como pensamientos formales, á saber: las llamadas nociones comunes, Sér Esencia, unidad, seidad, omneidad, formalidad, existencia ó modalidad y las demás. En este lugar sabemos, por qué el conocimiento

sensible solo es posible en cuanto el espíritu trae para entender la percepción los pensamientos de las esencias como suposiciones formales á lo menos, ó como ideas generales; pero el espíritu científico las reconoce como las esencias del Sér, como realidades absolutas y como las leyes supremas del pensar.

Así como el atender ó fijar y el percibir son continuos en el tiempo, lo es también el determinar; porque nosotros determinamos nuestra percepción del objeto en cada momento de nuevo, en parte, moviéndonos interiormente á ello en parte ocasionados por las manifestaciones sensibles y las exigencias nuevas de la vida. Y, así como la *atencion* ó reflexión y la *percepcion* pueden reflejar sobre sí mismas, también vuelve sobre sí la determinación, como lo hacemos ahora en que la estamos conociendo como una función del pensar, y para ello determinamos otra vez la percepción de esta función.

Consideremos ahora detenidamente las direcciones particulares del determinar, cuya posibilidad y fundamento hemos mostrado. Esta cuestión es demasiado importante para omitir algo de ella.

II.

La *determinacion*, ó la tercera función lógica, es propiamente el procedimiento que continúa y desenvuelve nuestro pensar en un organismo de conocimiento ó un conocimiento sistemático. El determinar, pues, es la función progresiva ó también la función constructiva de la ciencia. Por ello hemos considerado esta función en sus funciones subordinadas en las que completa su procedimiento. Estas tres funciones, ya descritas, se llaman propiamente:

la *deduccion* (vista del objeto en su fundamento), la *intuicion* (vista del objeto en sí propio), y la reunion de ambas en compuesto, la *construccion*. En ellas se completa el proceso del conocimiento.

La primera funcion del determinar es el *deducir ó derivar* el conocimiento inteligible del objeto, del Sér y las esencias del Sér, reconocidas como las leyes reales científicas. La posibilidad del conocimiento deductivo se funda como hemos visto, en que todo lo que el Sér es y contiene participa de la esencia del sér, es análogo al Sér en modo finito; luego puede tambien ser conocido en esta relacion absoluta; y cuando es conocido en esta forma, entonces es deducido. La posibilidad pues de la deduccion se apoya en el conocimiento del principio y de sus esencias fundamentales, no en el conocimiento inmediato propio del objeto (en la experiencia).

Pero, aun antes de llegar á la *vista real*, procede el espíritu por deduccion (1), esto es, determinando el conoci-

(1) El niño, antes del estado reflexivo, y antes de ejercitar la intuicion, conoce en forma de deduccion absoluta, aunque esta deduccion es simple todavía, no referida á la intuicion ni construida con ella. Pero la seguridad con que el niño afirma, ya hablando, ya por señas, antes de ejercitar la experiencia sensible y poder fundar en ella alguna afirmacion, nace, á no dudar, de la forma deductiva del conocimiento, aunque no sabida todavía. Por esto el niño afirma resueltamente, no pregunta, no inquiere el objeto mismo. Ejemplo: ve el niño que una ó dos veces ponen en la mesa dos platos extraordinarios, y deduce durante mucho tiempo (hasta que la experiencia lo desengaña), cuando ve poner el uno, que debe seguir el otro: el niño mismo convierte en ley constante las prácticas ó costumbres que aprende ó ve en su casa, y mientras está en el estado de simple conocimiento es para él indudable esta ley; llegada la hora ú ocasion, pregunta ó

miento segun las esencias primeras, aunque miradas como conceptos formales del entendimiento. Porque, aun en el estado comun aplicamos á cualquier objeto sin especial reflexion estas esencias absolutas en forma de nociones comunes, suponiendo sin mas que el objeto debe ser, por ejemplo : *un objeto, el mismo y todo*, que debe tener partes en oposicion y composicion, que se refiere dentro y fuera, y demás razones comunes, segun las cuales vamos determinándolo mientras lo estudiamos. Del objeto, pues, en cuanto es conocido segun las esencias fundamentales, decimos que es deducido ó que lo conocemos por deduccion, *sintéticamente*. De ordinario se entiende por deduccion solo la relacion del fundamento á la consecuencia; pero no basta considerar el objeto como fundado, sino que debe ser conocido segun todas las esencias, entre las que es una la de causalidad. Así, se define incompletamente la deduccion, cuando se dice que es una demostracion fundada en el principio. Sin duda es tambien una demostracion, porque todo sér finito es dado y es fundado en el absoluto infinito; pero no es solo una demostracion, sino en todo el sentido, la *determinacion del objeto segun las esencias* reales, el conocimiento inteligible del objeto, segun todas las razones

hace, ó exige la costumbre establecida, sin considerar que acaso la individualidad de circunstancias extraordinarias motiva una excepcion. Este modo esencial del conocimiento lo reconocemos cuando exigimos que se eduque al niño *en buenos principios*, exigencia que no tendria sentido, si el niño solo conociera en forma de percepcion ó experiencia individual, la última cada vez y de nuevo. Esta forma del conocimiento es la que determina y contiene lo que llamamos las bellas ideas de la juventud; este es su fruto precioso.

del Sér. Tampoco se dice con propiedad, que en la deducción el objeto es demostrado *por* el principio, como si el objeto deducido estuviera fuera del principio; mejor se diría que el objeto deducido es demostrado *en* el principio, *bajo* el principio.

Para aclarar mas este procedimiento, lo esplicamos con algunos ejemplos. Suponiendo que el objeto del conocimiento es el espacio, haríamos la deducción del espacio del modo siguiente: Siendo el espacio una forma, deberá ser primero deducido el Sér cuya forma es; este sér es la *materia*, esto es, la naturaleza *en cuanto es permanente y en sí continúa*; luego deberá ser deducida la naturaleza, esto es, deberá ser demostrado bajo un término superior lo que es propiamente la naturaleza; deberíamos, pues, conocer la idea real de la naturaleza como un sér particular *en* el Sér y una vista real particular en la vista real-absoluta, deduciendo que y como el Sér esencia y funda y contiene bajo cierta esencia la naturaleza y cual es bajo el Sér la *realidad* de la naturaleza. Y, una vez deducido que el Sér esencia y funda en sí bajo el carácter de *omneidad* la naturaleza, y lo que es por consiguiente bajo la realidad absoluta la naturaleza, y deducido además que la naturaleza es también Sér permanente y en sí *continuo*, bajo cuya propiedad es materia ó materialidad; y visto además que la naturaleza, como todo sér, tiene su forma, la cual como el Sér cuya forma es debe ser infinita, continua, infinitamente determinable, tendríamos la idea deducida del espacio; conoceríamos el espacio con conocimiento esencial, por *deducción* racional. — Pero hasta aquí no tenemos la *intuición* ó la percepción directa del espacio, sino que solo lo cono-

emos como una esencia particular en la esencia del Sér, y con una vista particular en la vista real. El geómetra que mira solo á la intuicion ó á la percepcion sensible, sabe, sin deducion, que el espacio es infinito, que es infinitamente limitable hácia adentro y demás, pero sabe esto como un *axioma* ó como un supuesto que trae á esta ciencia y que no discute. Pero, si el conocimiento del objeto geométrico ha de ser científico, debe el espacio ser reconocido racionalmente en la *vista real*, esto es, debe ser *deducido*.

Otro ejemplo. En el análisis hemos declarado el *conocer*, diciendo : la union del objeto como tal y propio en sí, con el sugeto como propio asimismo, en forma de propiedad (manifestacion-vista). Esta descripcion lógica (pues definicion propia no lo es) traduce en puro concepto la percepcion inmediata del conocimiento; mas para definir racionalmente el conocer, deberiamos deducir que el Sér es en sí el *propio absoluto*, ó que Dios es el substantivo absoluto; deberiamos luego conocer que Dios como el propio absoluto (la Seidad) se refiere asimismo enteramente con absoluta relacion; y esto deducido, tendríamos la idea real del conocer como la union de la seidad consigo misma en el Sér, union de la propiedad con la propiedad, como el conocer absoluto (vista absoluta) de Dios por Dios. Podemos no tener intuitivamente la percepcion del conocer, y sin embargo tener deductivamente la idea, cuando todavía no hemos considerado la correspondencia de nuestro hecho propio y diario con la idea del conocimiento. Pero cuando se junta á esta la percepcion inmediata del hecho, reflejando sobre él, y preguntando qué es en sí, en su puro concepto el conocer, en-

tonces la deducción se junta con la percepción, y tenemos el conocimiento entero ideal-sensible, racional é histórico de nuestro objeto.

O, consideremos, por ejemplo, la luz: la percepción inmediata de la luz ó de la iluminación solo aquel la tiene que goza de un ojo sano y ejercitado. Pero el conocimiento esencial de la luz, la deducción racional de esta propiedad, puede hacerla también el ciego, aunque lo sea de nacimiento; el ciego puede deducir en la ciencia natural, cuál es la esencia de la luz y aun puede conocer deductivamente que la luz es la naturaleza misma en su proceso y actividad interna, uniforme, sintética del todo á las partes, deduciendo de aquí su universalidad, su continua propagación en todas direcciones, su penetración en todos los cuerpos, como luz interior, y su extensión igual en el espacio; puede deducir, además, que la luz debe ser interiormente varia, esto es, relativamente opuesta, determinándose como *color*, aunque el ciego nunca haya percibido los colores. Y, cuando ha conocido por deducción la idea real de la luz puede formar la ciencia de la luz, la *óptica* hasta un cierto límite. Igualmente, podría un sordo bajo el conocimiento deductivo del sonido, como la vibración interior (la reflexión hácia sí misma; la relación de suidad) de la naturaleza, formar una teoría del sonido, y hasta una teoría de la armonía, sin la percepción sensible ó la intuición del sonido.

Considerada más atentamente la deducción, observamos que esta función procede conforme al organismo de las esencias divinas ó el organismo de las realidades del Sér, aplicándolas sistemáticamente y aun sin especial reflexión nuestra á cualquier objeto del conocimiento, como

leyes fundamentales y reguladoras en el proceso del discurso y en todo el organismo científico que de aquel resulta. Movido Kant de esta convicción, procuró hallar, mediante la tabla de las categorías, estas leyes de la deducción, llamadas por él *principios sintéticos* á priori ó también principios de la síntesis (composición) trascendental. Y, aunque incompleto este trabajo de Kant (en la crítica de la razón pura) es sin embargo un progreso decisivo para la resolución del problema. Tocante al nombre: *principios sintéticos á priori*, ó *por antecedente*, se diría con más propiedad: *principios sintéticos por absoluto* ó también principios absoluto-orgánicos de la ciencia.

Para el desenvolvimiento completo de la doctrina de la ciencia, cuyas leyes primeras hemos visto, deberíamos exponer el organismo de estas leyes ó principios sintéticos conforme al orden de las esencias reales. Pero, no entrando esto en nuestro plan de ahora, basta observar que la parte primera de la ciencia sintética (la ontología ó ciencia de los principios primeros) debe contener la deducción orgánica de estas Leyes, cuya base común y de la que reciben todas su valor es la siguiente: todo principio particular científico es dado realmente, y es conocido en el *Sér*, como el axioma absoluto y el juicio absoluto; de modo que el primero y supremo de todos los principios, el principio sintético absoluto, es el *Sér* absolutamente real y positivo, *en y segun* cuya verdad es verdadero y real en su límite y es cognoscible todo objeto particular, y no fuera de este principio ni de otro modo.

Hasta aquí hemos considerado la primera función particular de la determinación, *la deducción*. Resta la segunda

funcion, la vista propia ó la percepcion directa (sensible) del objeto, llamada de ordinario *intuicion*, ó percepcion inmediata. El conocimiento deductivo es el proceso absoluto de la ciencia, es en sí cierto y completo y no necesita para su verdad de la intuicion inmediata; sin embargo, es fundada tambien en el Sér la ley de conocer el objeto en sí propio con vista inmediata, segun está presente al Espíritu, en su individual determinacion. Fúndase esta ley en que todo lo que el Sér esencia y contiene en sí, es en su límite esencial y *propio* como el Sér; por tanto, debe ser conocido como tal en su individual propiedad con propia vista de ello, con *intuicion*. Así, por ejemplo, el espacio debe ser visto en sí mismo con vista inmediata, ó contemplado con conocimiento sensible (en la fantasía), y al que no tuviera esta percepcion directa del espacio, no le bastaria la deduccion racional del mismo (1). Igualmente, la luz debe ser vista con vista propia

(1) Aunque la deduccion del objeto en el Sér es en sí cierta, verdadera y en la direccion de lo comun á lo particular, de la idea (como se dice) al hecho es completa, llega hasta la mas próxima generalidad, al *círculo* mas cercano al objeto individual; pero no es la percepcion misma del objeto, no es la *identificacion bajo nombre propio* del objeto, ni llena esta parte del conocimiento, así como la pura intuicion puede ascender en forma de induccion y de una induccion mas elevada á otra, pero no da ella el principio real, como el principio de las deducciones. Por lo visto aquí, se acaba de entender lo dicho en la introduccion: que el Sér no es conocido por pura idea ó concepto *comun*, que es un nombre, aunque vago é impropio, de la deduccion. Nosotros hallamos aquí bajo el conocimiento del principio real, que la deduccion y la intuicion, aunque en su género modos ciertos y directos del conocimiento, no es cada uno absoluto y suficiente, no da cada uno sin el otro el conocimiento entero real, aunque cada uno da conocimiento cierto y nos ayuda para

ó contemplada como ella nos aparece sensiblemente, y ninguna deducción pudiera dar al espíritu la percepción sensible de la luz. Y asimismo, la naturaleza debe ser vista inmediatamente en su manifestación individual (experimental); sin esto la deducción de la naturaleza (su idea sintética) puede tener verdad, pero no supe á la percepción inmediata de ella misma, carece de su plenitud y verdad individual. Hasta aquí, pero no más allá, tienen razón los experimentalistas ó empíricos.

Síguese, pues, que el conocimiento científico puede también comenzar por la percepción individual del objeto —la intuición inmediata— en cuanto el objeto está verdaderamente presente ante el espíritu en tiempo y lugar y concreta determinación. Puede, en efecto, el espíritu, según la ley dicha, percibir el objeto finito con vista actual del mismo, sin necesitar deducirlo previamente de un principio sintético ni traer al caso el pensamiento de un fundamento superior, ni aun el pensamiento de Dios. Esto nos explica por qué ciencias particulares han podido elevarse hasta un cierto grado mediante solo la percepción y la inducción, como las ciencias llamadas naturales, y en particular la ciencia matemática, según hemos ya observado. Pero el carácter sintético y orgánico, tanto el interior como el relativo con las demás, y todas

completarse por el otro. Así, la dirección natural, la progresiva de la deducción es descender de una deducción á otra más compuesta infinitamente: la dirección natural de la intuición es ascender de elevación á elevación del conocimiento á conocimientos más puros, más absolutos *infinitamente*. En esta contradirección de cada lado, se encuentran una con otra y se completan, y el ojo del espíritu que sabe fijar (mediante ejercicio científico) este punto de concierto, ese *construye* y forma la ciencia real, la ciencia orgánica.

las ciencias, y el pleno valor demostrativo, nunca lo adquieren las ciencias particulares por este solo camino.

Es, por otra parte, manifiesto, que la deducción de un objeto en la vista real, esto es, el conocimiento inteligible racional (la idea deducida) no necesita para su verdad de la percepción intuitiva, puesto que la deducción puede conocer la esencia del objeto aun sin la intuición individual. Así, aunque en nuestro conocer finito preceden al conocimiento, ya la deducción, ya la intuición, y puede comenzar en cada una de ellas la ciencia, pero el procedimiento fundamental y orgánico camina de la deducción á la intuición, nos lleva de la derivación á la percepción; porque siendo los seres y esencias finitas análogas al Sér, y teniendo en él y por él su realidad, debe el conocimiento *verdadero* concertar con este orden de los seres y de las esencias. Es tambien manifiesto, que el conocimiento esencial del objeto, segun es demostrado en el Sér, ó la deducción, da luz y guía al espíritu para hallar el objeto en su individual determinación, en la experiencia, y penetrar en sus propiedades y relaciones. Esta verdad se muestra en la ciencia matemática, que hasta hoy se ha cultivado mas bien bajo la intuición (schemáticamente) que bajo la deducción; sin embargo, esta ciencia no adquirió forma demostrativa y orgánica hasta que fuéron deducidas las leyes lógicas aplicables al objeto matemático—*el cuanto y lo grande*— y por tanto, el sistema matemático solo será orgánico y progresivo, cuando los principios de esta ciencia, cuando lo todo, lo grande y el número, cuando el espacio, el tiempo y el movimiento sean conocidos segun su idea en pura deducción racional.

Pero si no pudiéramos ejercer también la intuición y determinarla aun sin la deducción, no pudiera el espíritu distraído en el objeto finito llegar al conocimiento de Dios y de sí mismo. Del procedimiento de la intuición es un ejemplo continuo la ciencia analítica, porque partiendo de la percepción inmediata *Yo*, nos elevamos de percepción en percepción, hasta que nos hacemos sabidos de la idea absoluta ó del conocimiento de Dios.

Siendo, pues, la intuición y la deducción funciones igualmente esenciales del *determinar*, no puede ningún conocimiento ni ninguna ciencia progresar interiormente sin que ambas funciones concurren y caminen á la vez; ni sin deducción ni sin intuición da un paso real la ciencia como conocimiento orgánico y sistemático en la determinación del principio real.

Considerando ahora las esferas particulares de la intuición, hallamos primero la de la intuición sensible (conocimiento sensible interior ó exterior; experimentación, sensación). Sobre esta esfera añadimos á lo dicho antes, que cuando nos proponemos percibir el objeto enteramente particular y determinado, ó lo individual en su individualidad, predomina en nuestro conocimiento la percepción, y la deducción del objeto concurre solo como medio. Ocurre esto siempre en el conocimiento diario; porque según vimos al principio, la experiencia sensible solo se efectúa mediante los conceptos mentales ó intelecciones racionales que aplica el espíritu desde luego y *á priori* para precisar la intuición, para entenderla, interpretarla. En esta percepción sensible solo tenemos por fin conocer el objeto en su infinita (individual) determinación. La intuición predomina también en el cono-

cimiento del objeto, cuando lo referimos á las esencias eternas que expresan lo que debe ser efectivo en tiempo y acto, esto es, á las *ideas* de la vida ó á los conceptos prácticos. En este caso juzgamos lo individual segun su idea eterna, en cuanto comparándolo con ella lo hallamos conforme ó contrario, bueno ó malo.

Pero, cuando en la percepcion del objeto no miramos directamente á conocer lo individual, sino á contemplar en lo individual la manifestacion de lo comun y eterno, sirve entonces la intuicion de medio (*Schema*, ejemplo) para la deducccion. Sucede esto siempre que nos proponemos conocer por conceptos puros y en general por inteleccion racional, y entonces se nos representa aun involuntariamente una imágen sensible mas ó menos determinada, ya interior, ya exterior, que llamamos *Schema* ó *ejemplar*. Las figuras con que el geómetra sensibiliza sus conceptos, son un grande ejemplo de ello. La intuicion ó la percepcion sensible sirve tambien de medio para la representacion de las ideas relativas á la vida en los llamados *emblemas*. Cuando contemplamos, por ejemplo, la idea comun del Estado, es nuestro fin conocer lo esencial que el Estado debe realizar en todo tiempo; entonces sensibilizamos esta idea, proyectando un ejemplar ó un ideal conforme á ella; este ideal contemplado en la fantasía, es individual é intuitivo como objeto plenamente determinado bajo su idea; pero en este caso está determinada la intuicion por la deducccion, esto es, por la idea del derecho y estado conocida deductivamente. Por último, cuando nos proponemos tanto conocer lo individual en toda determinacion, segun él expresa su idea eterna, como tambien la idea eterna segun es representada en la

individualidad temporal, concurren en este conocimiento la deducción y la intuición, se sirven una á otra de fin y de medio.

III.

Pero con estas funciones opuestas del *determinar* no llega el conocimiento á su término ni penetra en la interioridad del objeto. Para esto necesitamos reunir el conocimiento deducido con el conocimiento percibido, juntar la intelección pura ó la deducción con la intuición, mediante lo cual llegamos al conocimiento pleno del objeto, formado de estas dos partes integrantes. Cuando, por ejemplo, fuera visto, esto es, fuera deducido que en el Sér se esencian y fundan dos séres primeros relativamente contrarios (entre-contrarios), y cada uno en su propiedad infinito, y cuando del otro lado fuera visto que los séres individuales que conocemos en la percepción inmediata y en opuesta propiedad son supremamente la naturaleza y el espíritu, no conocemos hasta aquí todavía que la naturaleza y el espíritu son los dos séres *relativamente* contrarios *en* el Sér, que hemos conocido por la deducción. O, cuando conociéramos por deducción, que la primera actividad de la naturaleza, la que obra en todos sus procesos, es actividad *una é igual* (interiormente uniforme), y del otro lado *hubiéramos* percibido con experiencia inmediata la luz como un proceso de la naturaleza, que se extiende uniformemente en el espacio, no conocemos todavía que aquella primera uniforme, universal actividad deducida, en que la naturaleza obra como toda una y *la misma* por todos sus procesos, y en todo su interior es la luz que ilumina nuestros ojos.

Debiendo, pues, la deducción reunirse con la intuición, esto es, ser construidas una con otra para completar nuestro conocimiento, es la *construcción*, como la tercera función del *determinar*, una función esencial y propia, insustituible por las otras dos, y es la última de las funciones particulares de la determinación; porque ella reúne en un conocimiento compuesto los dos antes opuestos, la vista inteligible del objeto (la deducción), y el conocimiento sensible inmediato del mismo (la intuición) como los dos elementos integrantes de la ciencia. De aquí, se ha llamado esta tercera función *construcción* (composición), palabra tomada de la ciencia matemática, donde es de antiguo usada; porque en esta ciencia se distinguen con más precisión las dos funciones opuestas, la deducción y la intuición, y la reunión de ambas en la construcción, todas tres indispensables, si el matemático ha de caminar adelante en sus demostraciones. Sobre esto se piensa erradamente, que el contenido de la construcción debe ser plenamente finito sensible, fundándose para ello, en que el matemático proyecta para sus construcciones un *schema* ó *ejemplar* sensible. Pero estos *schemas* solo sirven para fijar el concepto racional matemático, no para demostrarlo; de modo, que también en la matemática es la construcción la reunión de la intuición con la deducción. Porque, así como la vista propia de un objeto es en sí la vista real particular del mismo, que contiene la vista general ó intelectual (la idea), junto con la vista individual y actual, así también la vista del objeto matemático es primeramente la deducción del mismo que contiene en sí la idea, junto con la vista individual ó sensible en la figura matemática, la intui-

cion. Entendemos, pues, aquí la construcción como la reunión entera del término deducido con el término percibido, ya sea este término absoluto ó puro racional, ó ideal, ó individual.

En la composición de los dos elementos del conocimiento ó en la *construcción*, observamos dos momentos principales en que esta se determina. La construcción consiste, primero en la unión recíproca de las dos series parciales y opuestas: la *deducción* y la *intuición*. De aquí nace la primera ley constructiva, á saber: que los miembros correspondientes de la serie intuitiva sean referidos á los miembros correspondientes de la serie deductiva. Y, una vez que un miembro de una serie es referido y concertado con el correspondiente de la otra, deben entonces ambos miembros seguir refiriéndose en recíproca y continua composición. Así, la recta relación y concierto (concordancia) de los miembros correspondientes y luego la progresiva determinación de este concierto, son los dos grados y estados de la construcción científica.

Un ejemplo servirá de aclaración. Supuesto que nos fuera conocida por deducción la idea real de la naturaleza: que en esta idea hubiéramos deducido la serie de las potencias y fuerzas y procesos naturales, pero sin la experiencia inmediata de estos procesos, sino en puro conocimiento racional; y supuesto del otro lado, que el naturalista hubiera experimentado atenta y ordenadamente la vida de la naturaleza, debe entonces mostrar la construcción, cómo el organismo de estas intuiciones ó puras experimentaciones concierta en sus miembros con el organismo de las deducciones sobre la naturaleza, sabiendo, qué idea de la naturaleza corresponde á la gravedad, cual

al electro-magnetismo, cuál á la luz y el calor, al proceso químico, al orgánico, y así en adelante.

Pero, en esto caben falsas relaciones y discordancias por las cuales la construccion se falsea y la ciencia se desconcierta y descamina, y tanto mas fácilmente cuando las ciencias particulares se forman en construccion aislada fuera del organismo total científico. Entonces un desconcierto en la relacion de los miembros de las dos séries opuestas, la deduccion y la intuicion, trae consigo en aquella ciencia en que se comete, y hasta donde alcanza, un desconcierto y error total consiguiente. De ello nos ofrece la historia de la ciencia muchos y tristes ejemplos.

Pueden por tanto, y deben procurarse evitar estas falsas construcciones. Para esto, en primer lugar, deben formarse enteramente cada una por sí y segun su propio principio las dos séries opuestas, la deduccion y la induccion. Porque, si el Sér-Dios esencia y funda en sí, interiormente y conforme á él mismo, todo sér y esencia particular, y la esencia del Sér es la igualdad, de donde se sigue que todo sér finito en Dios es semejante á Dios; luego el conocimiento de los séres, sus leyes y relaciones, procediendo desde el conocimiento de Dios (deduccion), debe corresponder al conocimiento de estos mismos séres, procediendo desde ellos mismos hácia su principio (induccion). Cuando, pues, conforme al organismo de las esencias son formadas, cada una en su propio modo y ley, la série de la deduccion y la série de la intuicion, deben presentarse al espíritu las correspondencias de los miembros de ambas séries. Aquí encontramos el origen y explicacion de la imperfeccion histórica de los sistemas filosóficos,

y juntamente la indicacion de su ulterior progreso y complemento. Porque hasta hoy ha sido incompleto el conocimiento deductivo de las esencias, y aun en las conocidas ha faltado el organismo y relacion interna entre ellas, de donde ha debido resultar que los miembros de la série intuitiva (los términos de la experiencia) no han correspondido ni se han referido á sus correspondientes en la série deductiva (á su concepto real, á su idea) se han juntado ilegítimamente á otros miembros, referido á otras ideas que á las que corresponden, y con esto se ha desconcertado toda la ciencia. En general, la diferencia de los sistemas filosóficos hasta el día, consiste principalmente en estos dos puntos: primero, en que las leyes de la deducción ó los principios sintéticos son entendidos diferentemente: segundo, en que en diferentes sistemas los miembros de la intuicion son concertados con miembros diferentes de la deducción; de aquí nacen diferencias capitales en el modo de ver sobre la realidad y la vida y nuestra relacion con ella; las diferentes doctrinas sobre la relacion de la razon con la naturaleza, del espíritu con el cuerpo y de ambos bajo Dios; afirmando unos que la razon ó el espíritu es superior á la naturaleza, otros lo contrario, que el espíritu es inferior á la naturaleza, y otros que ambos son coordinados en Dios; de aquí las diferencias fundamentales sobre los fines del hombre, los totales y los particulares y determinados, por ejemplo, sobre el estado, la iglesia, la familia, sobre las funciones de la ciencia y el arte en la vida, y demás. Pero el que conoce la ley de estos dos procedimientos y refiere rectamente sus miembros correspondientes, no solo está prevenido contra el error, sino que puede señalar el origen de estas mismas

diferencias y oposiciones, y del movimiento irregular del espíritu humano entre unas y otras.

Hasta aquí hemos considerado el primer momento de la construcción, á saber: que los miembros correspondientes de la deducción y la intuición sean concertados rectamente. Sigue considerar el segundo momento, que los miembros así concertados de los dos procedimientos opuestos continúen progresivamente en esta relación, determinándose el uno con el otro y por el otro, de modo que la deducción y la intuición caminen en adelante paralelas y recíprocas en la construcción científica.

Aclaremos esta ley. Supuesto que el objeto del conocimiento sea el espacio, y que fuera primero deducido en la vista real el concepto real ó la idea del espacio, como la forma interior de la naturaleza en cuanto permanente y continua, esto es, en cuanto es materia, y que del otro lado fuera dada también la intuición inmediata del espacio, reconociendo además en construcción que este objeto percibido sensiblemente (en la fantasía) es en su individual, y concreta determinación, el mismo objeto deducido en la razón, tiene lugar el segundo momento de la construcción, en el cual estos dos términos siguen determinándose recíprocamente en la profundidad de la ciencia geométrica, mirando uno á otro, apoyándose y completándose uno por otro. Así, por ejemplo, conocido deductivamente, que el espacio como la forma de la naturaleza, es infinito en su género (que no hay más que un espacio, como no hay más que una naturaleza), según el principio sintético, que la forma es necesariamente *según* su realidad, la percepción inmediata del espacio, que en el estado común del conocimiento es vaga ó limitada, sería extendida y ele-

vada al infinito. Además, conocido deductivamente que el espacio como la forma de la naturaleza es continuo, porque su realidad, *la materia*, es de todo en todo lo que es sin discontinuidad en sí ni mezcla de otra cosa, hallaríamos, mirando á la percepcion del espacio, la continuidad de la extension sensible en los cuerpos, y reconoceríamos que el espacio es subdivisible al infinito. Además, se demuestra en la deduccion que el espacio es limitable hácia dentro, porque la materia (como todo sér) es interiormente limitable, no porque sea puramente negativa hácia dentro, sino porque la materia, como todo sér, encierra una interior contraposicion bajo su esencia y unidad, luego encierra limitacion relativa entre esta contraposicion. Mirando entonces al espacio, lo hallamos segun la deduccion interiormente limitable (mensurable) en tres dimensiones, en largo, ancho, hondo, en puntos, líneas, superficies, como en efecto nos lo muestra la experiencia.

Todo esto es dado por la deduccion cuando procede sistemáticamente bajo el concepto real del espacio; pero ella nunca da la intuicion inmediata de la cosa; esta camina al paso y al lado de la deduccion, mirando, observando cómo se muestra y cómo se determina la deduccion en la percepcion, y así procediendo se construye la ciencia particular llamada geometría, y debe poderse construir toda ciencia, una vez halladas las dos séries que la constituyen. Porque, la ciencia debe ser un todo uniforme é interiormente, en todas sus partes, semejante de la construccion conforme al todo de la realidad, penetrando sin fin bajo esta ley en la realidad misma como una verdad cada vez mas llena y mas profunda. Y aqui vemos, que se puede decir con cierta verdad que el espíritu científico crea

el mundo segunda vez; entendiendo esto del crear por determinarlo en nuestra inteligencia (dar á luz el gérmen de verdad envuelto en ella) y consiguientemente en nuestra voluntad y en la obra libre humana; porque el mundo mismo no lo crea el espíritu, sino solo crea en sí para sí, ó mejor, determina el conocimiento verdadero, en el que se manifiestan los séres particulares segun sus relaciones y leyes reales en el Sér.

Pero se ha torcido groseramente este sentido, suponiendo y acusando al filósofo de darse por creador del mundo, atribuyendo á la filosofía algunas proposiciones impremeditadas y presuntuosas de tal ó cual filósofo; igualmente se ha torcido la idea de la construccion científica, suponiendo que el filósofo pretende construir científicamente la individualidad de las cosas. Cuando modernamente se ha entrevisto y determinado (Kant) la idea de esta funcion científica, y algunos la han ensayado parcialmente, se pedia á los filósofos que construyeran, por ejemplo, la historia de esta tierra, de este sistema solar ó á lo menos la individualidad histórica del filósofo mismo. Los que tal exigen, no advierten que la construccion misma y toda la ciencia enseña, que la individualidad, esto es, lo infinitamente determinado (concreto, singular) en la vida nace y subsiste en la infinita y libre causalidad de Dios, que excede por tanto al poder del espíritu finito *demostrar* la individualidad sea de sistemas de soles, sea de un átomo solar ó un insecto; que la construccion científica no hace, ni crea, ni determina el individuo histórico en su individualidad, sino que busca solo é indaga, y puede hallar para su conocimiento, y para el recto obrar, la relacion verdadera de lo individual á lo total, del hecho á la

ley, de lo histórico á lo eterno bajo la causalidad libre de Dios; conocer las leyes segun que Dios, como Sér y vida infinita, crea y conserva el mundo en el tiempo y segun las que los séres finitos y el hombre sostienen su parte y lugar en la vida, y señaladamente en el hombre debe hallar sobre la subjetiva manifestacion nuestra en la conciencia, nuestra verdadera objetiva relacion en el mundo.

Igualmente se pedia al filósofo que construyera al menos la magnitud de los cuerpos y, por ejemplo, que demostrara por qué cada uno de los planetas de nuestro sistema es tan grande como es, por qué cada uno de los géneros de animales tiene la determinada magnitud que tiene, por qué el insecto es tan grande como es, y el elefante es mucho mayor, todo sin advertir que el filósofo nada tiene que hacer con la magnitud individual absoluta, sino solo con las magnitudes relativas. El filósofo, que conoce la ley de la construccion, contesta á estas exigencias: que ciertamente pretende, no por su ciencia propia, sino siguiendo la esencia y leyes de la razon, hallar las relaciones verdaderas entre los séres, y, por ejemplo, mostrar el fundamento y la medida de la diferente magnitud de los distintos cuerpos planetarios ó terrestres, como en efecto se ha mostrado últimamente en la *stochiometría* que ha hallado las leyes de las combinaciones quimicas en el número y la cantidad conforme á la observacion. Asimismo, la teoría de la música deduce y construye las leyes numéricas que, aplicadas al sonido, causan la melodía y armonía musical.

IV.

Hagamos, por último, algunas observaciones generales sobre las tres funciones explicadas y sobre su recíproca relación.

Primera : la *vista real* ó el conocimiento de Dios es antes, y sobre todas tres funciones en su determinacion y oposicion relativa y es independiente de ellas ; porque esta vista es el conocimiento absoluto (inteligible-absoluto) en el cual son dados y son fundados los modos particulares del conocimiento, la deducción, la intuicion y el compuesto de ambas ó la construccion ; por él son racionales y posibles, y en él y de él proceden infinitamente en la verdad de la ciencia. Cada modo del conocimiento es, en sí solo, particular limitado, todos son entre sí relativos, y solo del conocimiento absoluto reciben su valor y legitimidad permanente, su verdad inmutable por todo el proceso de la ciencia.

Segunda : todas tres funciones caminan cada una con ambas y recíprocamente, determinándose en la penetracion del objeto, y solo mediante la aplicacion progresiva, sin salto ni vacío, de las tres, se forma y construye y progresa la ciencia.

Tercera : el espíritu procede libremente desde la deducción ó desde la intuicion cada una por sí, y aun es libre, como lo observamos diariamente, la inclinacion preferente de cada espíritu hácia la una ó la otra direccion del conocimiento. Podemos comenzar por la intuicion ó percepcion inmediata del objeto, y luego traer á ella la deducción, ó podemos anticipar la deducción y luego concer-

tar con ella la intuición. Pero la construcción pide ambas funciones y su concierto progresivo, si el conocimiento ha de ser científico, y solo nace de la limitación individual la preocupación ó la presunción de los que cifran todo el procedimiento y la verdad científica en solo la intuición (experiencia, inducción) sin la deducción, ó en sola la deducción (la idea, la teoría) sin la intuición. La ley real y entera de la ciencia nos lleva de la una á la otra en un procedimiento ideal-real, experimental-razional á la vez. Pero después de esto, y en la relación de ambas funciones, la deducción es la primera y anterior en naturaleza, porque camina del todo á la parte, del fundamento á lo fundado, y todo lo que es en su individualidad el ser finito, lo es anterior y supremamente como fundado en Dios, como real en Dios, el único *absolutamente* real en sí y por sí. Por consiguiente, es el conocimiento superior, el más entero y orgánico, de un objeto el racional, en que es deducido el objeto de su principio superior, gradual y sistemáticamente. Pero de otro lado, la efectividad de la vida nos manifiesta cada vez la realidad divina en su infinita determinación, en su inagotable riqueza, en última y siempre nueva individualidad; y así, el espíritu puede con verdad y debe aplicarse á recibir en sí la individualidad de la vida por motivo de ella misma, de su propiedad y valor esencial bien entendido, que la construcción filosófica jamás puede agotar el conocimiento de la individualidad histórica de un sol ni de un átomo solar, aunque puede mantenerse y progresar siempre en el conocimiento verdadero guardando las leyes de este conocimiento. En esto consiste la vida y el bien de la inteligencia finita, cuando no es turbada ó falseada por

la presuncion positiva (preocupacion), ó negativa (scepticismo) del sugeto.

Cuarta : cuanto mas orgánica y mas fundada en la vista real camina la deduccion, y cuanto mas ordenada , mas rica en sus percepciones es la intuicion , tanto mas llena, mas concertada y fecunda puede caminar la construccion y la ciencia formada mediante ella. Pero cada desconcierto, falta ó vacío, y cada error en el ejercicio de estas funciones y su compuesta, trasciende á toda la ciencia, en la cual todo lo subordinado es determinado por su superior relativo y todo lo coordinado se determina reciprocamente uno con otro y por otro en lo superior comun.

XXIX.

DOCTRINA DE LA CIENCIA. — ARQUITECTONICA, Ó PLAN CONSTRUCTIVO CIENTÍFICO.

Transicion; razon de orden. — La ley objetiva de la ciencia es la ley del Sér (del Real absoluto) en cuanto el Sér es inteligencia — Primera cuestion: Las Esencias del Sér (reales, formales, modales) como leyes objetivas de la construccion científica. — Segunda cuestion: cuáles son los séres en el Sér absoluto; contestacion posible á esta cuestion, bajo la percepcion analitica; consecuencia de esto para la construccion. — La existencia ó la modalidad, en su organismo interior. — El conocimiento en sus determinaciones propias interiores, absoluto, ideal, sensible, compuesto. — Fórmula emblemática del plan de la ciencia en el lenguaje figurado y en el tónico. — Consideracion de la ciencia bajo la limitacion del Espiritu. — Limites generales y particulares del conocimiento, en los individuos y en los pueblos. — Observaciones generales.

I.

Hasta aquí hemos considerado la actividad del espíritu científico, tanto relativamente al objeto, en las *operaciones* lógicas, como relativamente al sugeto pensante, en las *funciones* lógicas. Vengamos á la segunda parte de la doctrina de la ciencia, á la consideracion del plan orgánico ó de la arquitectónica científica, llamada tambien: el órgano objetivo científico. Miramos, pues, aquí á la obra por construir ó al conocimiento como un sistema real intelectual, observando sus leyes objetivas y pro-

yectando en consecuencia el plan de este organismo, para guiarnos en la construcción del conocimiento conforme á la realidad. Mas esta parte de la doctrina de la ciencia es mostrada aquí solo analíticamente, bien que á la luz del principio, debiendo reproducirse con mayor complemento y carácter orgánico en el debido lugar de la ciencia sintética, y en los tratados especiales sobre este capítulo.

La cuestión presente encierra dos partes distintas: primera, determinar el plan de la ciencia en sí, objetivamente, sin mirar á la condicionalidad y límites del sugeto que forma el conocimiento. Así como la ciencia en su concepto real se demuestra como un organismo interior continuo y omnilateral en el principio absoluto, así y bajo este sentido y ley debemos aspirar á reconocerla, á reconstruirla en nuestro espíritu como una ciencia verdadera. Y, si en el lugar debido de la deducción halláramos que el Sér-Dios se conoce á sí mismo con vista absoluta é igual en sí, y en todas relaciones, podríamos aplicar la doctrina científica al conocimiento con que Dios se conoce á sí mismo y conoce en sí el mundo, y nos conoce á nosotros, y asimismo á la ley con que debemos conocernos y conocer nuestras relaciones. Porque, bajo la *igualdad* de Dios y su interior semejanza, debe nuestro espíritu en su inteligencia ser un similar esencial, aunque finito del entendimiento divino. Mas, después de esto debemos considerar las condiciones y límites dentro de los que el espíritu finito forma la ciencia como una edificación circunscrita, pero verdadera y viva, de su racionalidad, como la obra y manifestación de su razón, según la Razon divina.

Vengamos, á la primera parte de esta cuestion, considerando el organismo objetivo de la ciencia en sus partes y en sus leyes.

El principio regulador sobre esto es el siguiente: el Sér es uno, el mismo, todo, absolutamente real y positivo; luego la ciencia es en su verdad objetiva una, misma, toda, —un organismo de conocimiento. La ciencia en su verdad absoluta, y en el fundamento de ella mira y conoce el Sér absoluto.

Segundo: el Sér es en su interioridad esencialmente orgánico (omnirelativo), esto es, el Sér esencia y funda y contiene todo sér particular segun él mismo, causando y determinando á su semejanza todos los séres. Porque, en primer lugar: es deducido en el conocimiento absoluto, que el Sér es uno y el mismo consigo, y que es todo, toda la realidad, no quedando realidad fuera de Dios, sino en-bajo-mediante Dios; de donde se sigue que el Sér es igual consigo (pues la diferencia supondria otro Sér); y poniéndose el Sér (por absoluto y todo) interiormente positivo y real, abrazando y limitando toda su interioridad, esto es, todo Sér particular, se deduce de la unidad y la igualdad del Sér la semejanza de toda la interioridad divina con Dios, lo cual expresa el sentido comun, diciendo que Dios es causa, causa absoluta y primera y total. En segundo lugar, y de parte de la intuicion, nos está presente en percepcion inmediata exterior (sentido) ó interior (conciencia) una variedad de séres, limitados cada uno en sí y todos en relacion, que hemos referido á los séres fundamentales: el Espiritu, la Naturaleza, como opuestos, la Humanidad como el compuesto, y sobre estos limites pensamos el Sér limitante y no limitado — el Sér Supre-

mo. Construyendo, pues, reconocemos estos seres y sus relaciones, y límites como interiores en-bajo mediante Dios — el Sér absoluto. Luego los reconocemos como esencialmente (en su naturaleza, en su idea real) semejantes en sí mismos y en sus relaciones (en todo su organismo) al Sér absoluto. Luego la ciencia debe conocerlos con este sentido, y relacion y trascendencia, si ha de pensarlos con verdad según son en la realidad. El sentido común expresa esta verdad, diciendo que el mundo es un reflejo de Dios. Luego la ciencia (el saber del Espíritu) es formalmente un organismo de conocimientos (cogniciones, intelecciones) relativos entre sí y todos referidos á la unidad del conocimiento absoluto, en ella determinables y por ella racionalmente determinados, en cuanto verdaderos, esto es, adecuados al objeto. Este organismo de la ciencia una y verdadera es en sí real y es virtualmente dado en la naturaleza intelectual del Espíritu, y obra en nosotros y nos guía en parte, aun cuando no nos sabemos siempre de él ni lo reconocemos (la *fuerza* de la razón, la evidencia *invencible* de la verdad, la *fuerza* de la consecuencia); no comienza cuando lo sabemos y conocemos; al Espíritu solo toca reconocerlo y seguirlo en su obra conscia; y entonces solo tendrá su ciencia verdad material y formal. Porque la ley del conocer es la ley del Sér relativamente á esta propiedad y por toda ella, y no mas ni otra cosa fuera de esto. Luego la ciencia es la manifestacion del Sér en el conocer, el Sér mismo esenciándose en el entender, y de aquí nace la ley inmutable de su verdad. Por esto las leyes de la ciencia son las esencias del Sér aplicadas al pensar y conocer.

De consiguiente, y mirando al contenido ó al objeto

de la ciencia, debemos considerar las dos preguntas siguientes : Primera; ¿cuáles son las esencias del sér (ó simplemente, cuáles son las esencias, las ideas absolutas)?—Segunda; ¿cuáles son los séres en el Sér (1)? En

(1) Importa mucho para toda la ciencia entender bien esta pregunta. Sobre esto nos permitimos anticipar algunas consideraciones sintéticas.—El Sér es el real absoluto, el positivo absoluto; luego realiza y pone en sí todo lo que no es contradictorio con el (Si y No á la vez). Y, pues, la *unidad* del Sér es unidad absoluta, y es primera, luego se concibe absoluta *sobre* la dualidad, y la dualidad (primer grado y raíz de la variedad) es racional y concebible, y por consiguiente es real, solo *en* y *bajo* la unidad del sér, y aun *mediante* ella; pero *no contra* ella, en frente, opuesta á ella, lo cual anularía el concepto mismo de unidad. Luego cada término de la dualidad (y gradativamente descendiendo en la variedad), es *dos relativamente* á su opuesto correspondiente; pero en sí es cada término esencialmente uno, tanto el uno como el otro (unidad repetida y continuada por toda la realidad). Y relativamente á la unidad absoluta del Sér—Dios, es cada término de la dualidad *no dos*, ni aun es el dos, sino que es el segundo uno, es puramente *bajo uno*, esto es, uno subordinado. Y del mismo modo, y por la misma razón, es el otro término de la dualidad respecto al sér, y su unidad el segundo uno, tanto como el primero, ni mas ni menos. Solo el Sér, el real absoluto, y el uno absoluto y el primero, es la suprema unidad, y la unidad generadora.—No es, pues, contradictorio, antes bien es lo solo racional y concebible, pensar la variedad (la dualidad orgánica), en, dentro, de la unidad absoluta del Sér, aunque sería contradictorio pensarla *fuera—contra* la unidad.—Y, pues, el Sér es el real absoluto y positivo absoluto; luego pone en sí su interior variedad (dualidad orgánica y gradual); luego *debe* afirmarse del sér y deducirse en él esta interior variedad, puramente contenida, fundada, condicionada: variedad de séres, pues, en el sér, en fuerza de su absoluta y positiva realidad (esencialidad), que es lo que debíamos demostrar. Pero no decimos cualquier variedad, sino variedad ordenada con ley cierta, esto es, dualidad bajo unidad, infinitamente repetida y multiplicada.—Esto dice la deducción racional; pero lo dice también, ó lo significa el lenguaje y sentido co-

cuanto á las esencias del Sér , hemos hallado arriba las siguientes : la esencia , la unidad , la primera unidad (la

mun aun sin mirar á la deducción. Real y concebible es la unidad del género, y no decimos que hay dos géneros planta, dos géneros animal, ó dos géneros humanidad, así como no decimos que hay dos espacios. Pues estas unidades no son destruidas ni son contradichas por la infinita variedad de hombres, animales, plantas ó de figuras extensas, sino antes bien por esta interior variedad se llena, se determina interiormente la unidad del género, planta, animal, humanidad, espacio. De semejante modo, la unidad del Sér absoluto no es contradicha por la variedad interior de los séres finitos, sino antes bien se muestra, se pone, se *repite* dentro de sí misma.—O bien, en consideracion puramente formal; ¿ qué contiene la unidad, cómo se pone y continúa la unidad? Si la unidad solo contiene unidad, es abstracta, solitaria, singular, no *contiene* nada. Si tiene algun contenido, solo puede ser el de variedad *en—dentro* de ella, no *contra—fuera* de ella. Y, aunque solo pensemos que la unidad real se *determina*, se *repite* á sí misma, va implicada en este pensamiento la variedad en la unidad misma. Por esto la unidad reina y rige su variedad interior, siendo la forma y ley de esta variedad misma. Ejemplo de ello es la numeracion y su sistema unitario, donde podemos decir con verdad: *un dos, una decena*, etc. Es, pues, un prejuicio irreflexivo el decir, que el uno es absolutamente *contra dos*, y es menos que dos. Porque, lo primero, uno, unidad, es sobre y más que dualidad, pues la unidad es sustantiva, la dualidad es relativa. Después de esto, cada cual de los dos unos del *dos*, es *contra el dos* y menos que él, porque es elemento y parte del *dos*, lo cual ha ocasionado el prejuicio comun, pero este uno del dos no es el uno absoluto y el primero, sino el uno relativo, el *segundo*.— El sentido comun no considera, que pensando la unidad rigorosamente *contra la dualidad*, y el *uno* rigorosamente *contra el dos*, no piensa la unidad ni el uno, sino un término de la dualidad, cuyo otro término es el que llama dos. Basta esto para mostrar, que la dualidad solo es real y concebible, en, bajo la unidad, y compuesta de dos unidades segundas y recíprocamente duales. Es, pues, fundada y lógica la pregunta: *¿ Cuáles son los séres en el sér?*

supremidad) la seidad ó la suidad, opuesta á la omneidad (esencia de todo), y ambas en union, bajo la unidad de la esencia; después hemos hallado en el sér las formalidades (posiciones absolutas), á saber: la posicion, la uniformidad, la superioridad formal (la uniformidad sobre la oposicion), la relacion, como forma de la seidad, opuesta á la contencion ó continencia, como forma de la omneidad, y la composicion como forma de la union: por último, pues la esencia lo es tal poniéndose, y la forma es forma tal de la esencia, hemos reconocido en esto el concepto de existencia (modalidad), y el sér como el *existente* absoluto por toda su esencia, sobre todas las existencialidades particulares que la existencia absoluta funda y determina; la eternidad, la temporalidad, la continuidad (la idealidad, la efectividad, la vida). Con mas determinacion, hemos reconocido en el Sér las esencias de la igualdad, la de la semejanza interior, la del fundamento y causa ó la causalidad; observando sobre todo, que las esencias primeras lo son absolutamente del Sér uno mismo todo; las esencias segundas, como la del fundamento y la semejanza, lo son del Sér relativamente á su interioridad (son interioridades, inneidades).—Se sigue, pues, para el organismo de la ciencia, que el Sér, y análogamente todo sér particular, ha de ser considerado, primero, segun estas esencias fundamentales, las cuales entonces son las leyes objetivas de la construccion científica, ó los principios sintéticos segun que el espíritu debe proceder adelante y adentro en el conocimiento real de su objeto (1).

(1) Frecuentemente decimos: la esencia de la cosa no la puedo yo conocer; á la propiedad misma de la cosa no llegamos nunca. Esta

Se sigue además, que todo y cada objeto, todo y cada sér y esencia particular, debe ser conocido segun estas esencias y la relacion entre ellas, so pena de falsa construccion, porque bajo la igualdad absoluta del Sér, todo sér particular es semejante al Sér, es un *análogo* del Sér, y así debe ser conocido. Pero aquí hemos de tener presente, que nuestro conocimiento de las esencias no es aun del todo científico, lo cual toca á la deducccion sintética, aunque es conocimiento cierto, y basta para guiarnos á la ciencia sintética.

Consideremos la segunda cuestion: cuáles son los séres primeros en el Sér. A esta pregunta no podemos dar aquí otra respuesta, que la que la percepcion analítica alcanza, y el resultado de esta percepcion es: Que sobre la naturaleza; el espíritu y el compuesto de la naturaleza con el espíritu, cuya mas íntima, armónica union, es el hombre, no conocemos en manifestacion sensible otro cuarto sér, aunque hemos reconocido *racionalmente* sobre estos tres séres determinados, el pensamiento absoluto: el Sér—Dios, como el Sér supremo, en cuanto distinguimos el sér como el uno mismo, todo, sobre el mundo como la reunion de la naturaleza, del espíritu y de la humanidad.

Además, hemos hallado, que la naturaleza y el espíritu

Imposibilidad es una afirmacion prematura, y ante la experiencia de mi conocimiento de la cosa, es afirmacion contradictoria. Porque, lo que quiera de particular que yo conozco de un objeto, lo atribuyo á la esencia del mismo y á la propiedad del mismo, ó sino yo no creería que conozco con verdad objeto alguno. Ni, ¿cómo puedo yo fundar *á priori* esta pretendida imposibilidad, que supone la esencia misma que de hecho pretendo *no poder* conocer?

se oponen coordinadamente por sus caracteres predominantes respectivos, bajo los cuales se reúnen ambos íntimamente en la humanidad, de modo, sin embargo, que subsisten opuestos cada uno en su propiedad respectiva de sér. También hemos hallado, que el Sér es (por absoluto), respecto á estos tres séres fundamentales, el Sér supremo que se une como tal en union esencial (sub-union) con ellos y con todo sér finito, pues que de otro modo la unidad del Sér seria limitada, contrapuesta á otro que el Sér, no seria unidad absoluta, sino relativa (dualidad). Pero este conocimiento : que el espíritu, la naturaleza y la humanidad, subordinándose bajo el Sér--Dios, se reúnen entre si y con el Sér como el Supremo, queda indeterminado é indemostrado en la ciencia analítica; porque la simple percepcion nó decide si fuera y al lado, ó fuera y sobre el espíritu, la naturaleza y la humanidad, hay otros séres fundados, esenciados en el Sér absoluto. Esta indeterminacion solo puede desaparecer mediante el conocimiento deductivo de las esencias fundamentales, y su relacion necesaria; entonces solo podrémos conocer, si bajo el Sér y conforme á las esencias solo se deducen dos séres primeros, en oposicion y union, ó se deducen mas séres. Pero ya hallemos esta determinación ó no, lo hasta aquí conocido tiene la forma de la certeza, con tal que nos abstengamos de decidir, que el Sér es y esencia en sí, solo el espíritu, la naturaleza y la humanidad.

De lo dicho resulta la ley siguiente para la construcción científica. En la misma relacion, sub-relacion, correlacion y sub-correlacion en que el Sér es en sí sus esencias, y esencia y funda *en sí*, conforme á sus esencias el

mundo (según lo hemos entendido), en este mismo orden deben ser conocidos los seres y las esencias, de modo, que la relación intelectual del conocimiento sigue la relación real del objeto en Dios.

Resta determinar en cuarto lugar, la esencia bajo la forma ó el modo--*la existencia*, según que conocemos el Sér, y por último, determinar el conocimiento en la variedad de sus modos ó en sus fuentes. Primeramente, sobre la existencia hemos hallado, que el Sér — Dios existe absolutamente como el sér uno, mismo, todo, el absolutamente real y positivo, y por consiguiente, el existente absoluto. Bajo la existencia absoluta hemos distinguido en el análisis, la existencia primera (la sobre-existencia, la primordialidad), según la que el sér existe con existencia primera, antes y sobre la oposición de la eterna contra la temporal existencia; de aquí luego distinguimos la existencia eterna, la Eternidad, y opuestamente la existencia temporal pura ó la efectividad, según la cual existe lo individual, é infinitamente determinado (singular, concreto) en cualidad, cantidad, tiempo y modo. Y estas opuestas existencialidades se reúnen otra vez (bajo la unidad de la existencia absoluta) en la existencia compuesta temporal--eterna, ó la existencia continua,—la vida—según la cual lo temporal individualiza en sí á cada momento lo eterno, y del otro lado la eternidad se resuelve á cada momento, y sucesivamente en la efectividad (1), que es el vivir, puesto que

(1) Sobre este organismo de las existencias, el analítico debe consultar en su reflexión, si piensa en efecto lo que aquí pensamos. Lo que quiera efectivo y actual que se ofrece á nuestro conocimiento (en el espíritu, en la naturaleza, en el hombre); lo pensamos con refe-

la pura efectividad ó temporalidad caeria á cada punto en la nada sin posible continuidad, y la eternidad sola

rencia mental al *concepto* de lo individual presente, y el pensamiento del modo ideal relativo al objeto es inseparable en nuestro conocimiento del modo efectivo sensible; aun el niño desde que conoce con distincion, tiene mentalmente presente la existencia ideal correlativa á la individual percibida, en el juicio que al punto se despierta en el de oposicion, conformidad y demás. Este modo ideal de la existencia se muestra confuso en el niño, claro y bien determinado en el hombre culto.—O, bajo el aspecto opuesto, cuando se despierta en nosotros una idea original (la vista racional de una existencia eterna), sin su correspondiente efectividad, la referimos luego á la existencia individual, *sabiendo* que es *hacedera* y *manifestable* en forma sensible ahora ó luego, y exigiendo de nosotros ó de otro el hacerla efectiva; donde la relacion general á la efectividad es inseparable de nuestro pensamiento de la bella ó buena idea conocida, y todos los pensamientos anejos, y tendencias que acompañan á nuestra idea, miran á la efectividad próxima ó remota; luego la idea se refiere de un modo análogo á la efectividad que está á aquella, y esto comun á ambos términos es el modo de *existir puro*, la existencia en posibilidad (llamada en su oposicion á la efectividad: *la eternidad*). Pero la existencia misma no debe quedar ni consistir en esta pura dependencia y relacion transitiva de dos extremos, que ninguno es en sí suficiente ni absoluto (la pura existencia ideal; la pura existencia efectiva, última en el tiempo); antes pensamos sobre estes dos opuestos términos, y absolutamente (esto es, en todo concepto racional), que la existencia es en sí objeto de pensamiento real, sustantivo suficiente en sí, que es un modo absoluto de la realidad, y que en lo tanto corresponde á nuestro entero pensamiento de ella, y satisface á nuestra razon que la piensa. De este modo llegamos á concebir en pensamiento absoluto y todo la existencia absoluta ó existencia en absoluto (la existencia de Dios). Pero la existencia absoluta se distingue como tal y en su puro concepto, de las dos existencias ó modos relativos y entre sí opuestos, el eterno y el efectivo (la eternidad ó posibilidad puramente á la efectividad pura), y en esta distincion es la existencia absoluta la superior y suprema, siempre primordial antes y

nunca llegaria á determinacion, ni á plenitud interior concreta.

Consideremos ahora el conocimiento segun la fuente ó el modo del conocer. En pura expresion científica podemos significar toda la ciencia con la palabra : *conocimiento*, *cognoscibilidad*, como la propiedad total y una del espíritu bajo este respecto; porque lo que llamamos de ordinario fuente del conocimiento, es el sujeto racional *en* su facultad de conocer — el Conocedor. Ahora bien, el conocimiento ó la propiedad del conocer se determina en un organismo interior cuádrimembre, correspondiente al objeto de la ciencia. Porque, el cómo ó el modo de la vista real en el conocimiento absoluto, no consiste, ni pudiera consistir en un modo ó facultad particular del conocer, sino que es el conocer mismo *en* su esencia y unidad y total virtualidad (la inteligencia misma y toda relativamente á su objeto) (1). Lo que llamamos *vista*

sobre la existencia efectiva y la existencia eterna en su oposicion y reunion. Esta sobre-existencia y existencia absoluta, es la existencia del Sér, la que nunca falta ni mengua, la que nunca está en pendencia, ni en pura relacion, la que nunca es insuficiente ni depende de otra, sino que siempre es real y sustancial, siempre cumplida, y llena en todos los modos subordinados de sér que pensamos. Así concebimos la existencia de Dios, esto es, la esencia divina siempre puesta, siempre concreta con la forma divina.

(1) Es un prejuicio del sentido comun, y lo es tambien de la filosofia abstracta, considerar la inteligencia ó la propiedad del espíritu que llamamos *entender*, *conocer*, como una virtualidad ó capacidad general y vacía en sí misma, ó meramente potencial, hasta que á la presencia de un objeto determinuado se determina ella tambien, y toma contenido. De modo, que hasta entonces el conocer es facultad solo formal, abstracta, y solo ante un objeto determinado, y por tanto, solo cuando ella misma (subjetivamente) se determina y concre-

real, es el puro conocer en el total concepto de la palabra antes de ulterior é interior determinacion, para las cuales es aquella el supuesto necesario en el sugeto. Sobre esto hemos hallado que solo el Sér ó Dios es el

ta, es tambien facultad y conocer (inteligencia) real y actual. Otros ni aun conceden que la *inteligencia* sea en esta generalidad facultad formal, sino que tal palabra expresa, dicen, un puro *nombre* para significar el conjunto ó la colectividad de intelecciones particulares, ó actos concretos de conocer.—Prejuicios ambos nacidos de falta de atención, y fecundos en erradas consecuencias. Porque, en primer lugar, la inteligencia es el espíritu mismo *en* aquella su propiedad y modo de ser, que así llamamos: *entender, conocer*. En segundo lugar, y de consiguiente, el espíritu, tanto como es, *entiende, conoce*, porque tal es su naturaleza; como la naturaleza de la luz es el alumbrar, la del fuego calentar, así la naturaleza del espíritu es la actividad y entre otras actividades espirituales la actividad intelectual—la inteligencia (el entender, conocer). Pero la inteligencia no está fuera de lo entendido y sin ello, como si dijéramos aguardando á que aparezca, porque entonces su concepto se anula por el mero hecho y es contradictorio. ¿Ni cómo se intermedia y llena el vacío entre la inteligencia *sin entendido*, y lo *entendido* sin inteligencia? ¿Qué tercer medio junta estos extremos, si ellos no se juntan por sí mismos?—La inteligencia es pues siempre activa de lo que ñice, siempre actual, siempre conoce, y contempla objeto, nunca es solo potencial sin ser actual, ni solo formal sin ser material ni efectiva. Cuando la inteligencia se determina, *subjetivamente*, por la reflexion, *objetivamente*, por un objeto particular que contempla, no debemos decir, que entonces se hace real ó actual, ó que nace y se despierta en el espíritu, sino debemos decir, que entonces se *determina* interiormente, y léjos de tomar mas realidad, se *limita*, se *particulariza*, se hace de total parcial en tiempo y modo y direccion, siguiendo en esto su ley y la ley de todo sér y género, así como la objetividad no nace por primera vez para el espíritu, cuando conocemos este ó aquel objeto, sino que se determina interiormente, se *particulariza* y *concreta*.

fundamento de que el espíritu finito alcance el conocimiento absoluto, de que pueda pensar á Dios. Por todo el análisis hemos visto, que el conocimiento de un objeto cualquiera solo es posible en cuanto el objeto está *esencialmente* (no solo fenomenalmente) presente al sujeto y esto es verdad igualmente del conocimiento de Dios, que del conocimiento del objeto sensible; pero con la diferencia, que el conocimiento de Dios es absoluto inmediato, y es inmanente en el espíritu racional (es sustancial), sepámoslo ó no, y á sabernos de él aspira toda la ciencia, so pena de caer en un eterno círculo vicioso; pero el conocimiento del objeto finito es solo relativo, mediato (siempre de perspectiva, de léjos), mediante el conocimiento de Dios. Cuando esta verdad sea mostrada en su absoluta evidencia, el conocimiento de Dios renacerá para la humanidad como el sol que, velado por la niebla de la mañana, alumbrará claro al mediodía.—Si el conocimiento es solo fenomenal, no hay ciencia para el hombre: ni ¿bajo qué idea de conocimiento, ó con qué derecho, sino el del conocimiento esencial, absoluto, que aun de léjos alumbrará al espíritu, llamamos *fenomenal* el conocimiento comun?—Bajo el conocimiento absoluto distinguimos el conocer primero y superior (sobre-conocimiento, conocimiento inteligible-superior), y en cuanto nos atribuimos una facultad de conocer, decimos que el conocimiento superior racional nace de nuestra facultad superior de conocer, ó que lo sacamos de fuente superior de conocimiento, esto es, del espíritu en su modo superior de entender. El conocimiento superior ó sobre-inteligible es juntamente sobre-sensible, no simplemente coopuesto al conocimiento sensible, sino sobre él enteramente. Cuando

yo conozco á Dios como el Sér supremo, igualmente superior á lo comun y eterno, al *concepto* divino, que á lo individual sensible, formo un conocimiento inteligible superior; ó cuando bajo la percepcion Yo me conozco otra vez como el sugeto primero y superior á todo lo determinado en mí ya en mis propiedades generales, ya en mis estados individuales (individuaciones), formo este conocimiento en modo superior, sobrehago pensando sobre mí mismo, esto es, sobre todo lo determinado distinto y opositivo en mí.

Además, hallamos el conocimiento sensible de cada singular individuo, en oposicion al conocimiento inteligible puro ó ideal, en que conocemós lo comun *contra* lo individual y singular. Tambien para estos modos de conocer nos atribuimos una facultad (una inteligencia), y decimos que el conocimiento inteligible puro nace de fuente inteligible de conocer — la idealidad. A este modo del conocimiento se opone coordinadamente el conocimiento del objeto finito individual ó sensible, que pide tambien una facultad y modo propio, llamado ordinariamente sensible (la sensacion opuesta á la intelccion), y nos atribuimos en lo tanto una facultad de conocimiento sensible—el *sentido*, como fuente propia de conocer, á diferencia del entendimiento y la razon (1). Pero en tercer lugar, hemos visto que estos dos modos opuestos

(1) Sin el conocimiento inferior y su fuente el sentido, el niño no podria conocerse, el hombre no podria regir su cuerpo, llevarlo con paso cierto, defenderlo de los obstáculos. Sin el conocimiento sensible inferior, el hombre carceria de términos dados á que referir su conocimiento ideal. Sin el conocimiento sensible (interior ó exterior), el hombre no conoceria su historia propia ni la del mundo inmediato,

del conocimiento ó modos de la inteligencia, miran uno á otro, y se reúnen (se compenentran) en nuestra ciencia; puesto que de hecho nosotros conocemos lo sensible mediante conceptos formales, y bajo ideas, juzgando si y cómo lo individual realiza su idea, y por otro lado, referimos las ideas á la individualidad sensible, exigiendo que sean realizadas en hecho é individuo cada vez, sin lo cual las miramos como meras ideas ó vanas abstracciones sin realidad.

Segun lo dicho, se entiende claramente el uso comun de hablar, cuando decimos facultad superior é inferior de conocer. La facultad del conocer es una y única, á saber: la propiedad y funcion del espíritu racional que conoce el Sér, en lo cual la facultad de conocer no es superior ni inferior, alta ni baja, porque es nuestro espíritu mismo en cuanto inteligente (nuestra inteligencia). Así, no se puede decir que la facultad de conocer es sobresensible ó sobre-inteligible, sino simplemente: la inteligencia, la cognoscibilidad real, total, activa del espíritu. En el lenguaje comun se llama la facultad superior de conocer, á veces *razon*, á veces *entendimiento*; pero el sentido suele ser aquí vago y contradictorio. Razon viene de *ratio*, *ratus*, con el sentido de direccion, relacion (raciocinar); así, la razon significa la facultad de conocer relaciones, á saber, bajo un todo; pero en este sentido no es con rigor aplicable la palabra razon al conocimiento de Dios, porque el conocimiento de Dios es el cono-

porque esta historia se compone de hechos últimos individuales y nuevos cada vez, conocidos como tales, y por fuente propia de conocer (el sentido y la fantasía).

cer mismo y todo *absolutamente*, y el conocer en relacion ó conocer relaciones es una funcion subordinada segunda, y el conocimiento alcanzado por ella es un conocimiento subordinado. Sin embargo, en el sentido ámplio se puede aplicar la palabra *razon* y conocimiento racional á la facultad de conocer en el objeto lo uno y total, y bajo esto consiguientemente, conocer la relacion y reunion de lo particular en el todo. En este último sentido es la vista real ó el conocimiento de Dios el conocimiento racional absoluto; y donde quiera que el objeto es conocido en su unidad y totalidad y en sus totales relaciones (dentro y fuera), se puede llamar este conocer *racional*. Así, el conocimiento analítico en la percepcion pura Yo, puede ser llamado el conocimiento racional del Yo (conocimiento racional analítico).

No es menos vario el sentido de la palabra, *entendimiento*. *Entender*, quiere decir tanto como leer dentro ó percibir dentro, en la cosa; por tanto, parece que quiere significar esta palabra la facultad de distinguir lo particular, como particular, y en su diferencia de todos los particulares en el todo. Pero el nombre *entendimiento* es tomado á veces por toda la facultad de conocer, en el mismo sentido que el nombre *razon*: por ejemplo, en la frase: el hombre está dotado de entendimiento y voluntad. Y en el mismo ámplio sentido se toma tambien el correspondiente latino: *intellectus* é inteligencia (la inteligencia humana; las inteligencias angélicas); pero en su sentido preciso, y á distincion de la *razon*, significa el entendimiento la facultad de discernir y distinguir lo particular como particular en el todo (con las funciones anejas, de comparar, combinar, juzgar y todas las análogas).

Entendidas las dos palabras *razon* y *entendimiento* en el sentido explicado, se puede decir, que la *razon* y el *entendimiento* comprenden la facultad superior de conocer: el sentido y la sensacion comprenden y son fuente del conocimiento inferior; pero aqui la palabra inferior ó subordinado, no significa lo de menos estimá ó lo imperfecto, sino un conocimiento esencial, pero particular, subordinado.

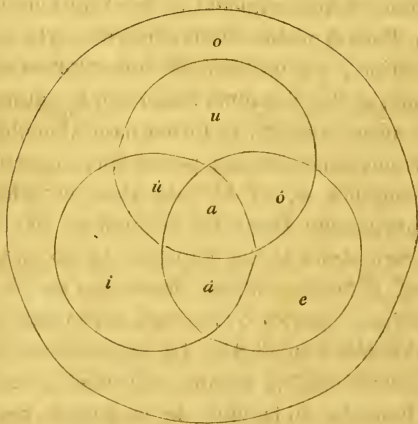
Con esto hemos determinado el organismo de la ciencia por razon del objeto, por razon de la esencia, de la forma, de la existencia, y del conocimiento.

La ciencia conoce.

El Sér.	La esencia.	La forma.
El Sér Supremo.	La esencia primera.	La primera posicion. sobre-posicion.
El Sér del espíritu— el Sér del cuerpo.	La seidad,—la omneidad.	La relacion,—la contencion,—(la forma de regir,—la forma de contener).
El Sér compuesto.— Espíritu con naturaleza, y en este la humanidad.	La union.	La composicion.
La esencia en la forma.—La forma bajo la esencia. Bajo :		Con.
Modo absoluto (existencia).		Conocimiento absoluto.
Modo primero (la originalidad, la sobre-existencia)		Conocimiento primero, superior.
Modo eterno,—modo temporal.		Conocimiento ideal.—Conocimiento sensible.
(La eternidad, — la efectividad).		(Idea.—Sensacion).
Modo eterno-temporal.—La continuidad.		Conocimiento compuesto.—(Ideal—sensible).

Esta tabla contiene el plan constructivo de la ciencia, segun los fundamentos de division conocidos hasta aquí. Para mayor claridad de este plan, damos de él una representacion figurada, que contiene tambien la primera parte de la lengua real científica, cuya deduccion toca á la ciencia sintética. (A las figuras del círculo, el cuadrado y el triángulo, añadimos aquí la figura compuesta del triángulo dentro del cuadrado, que representa la esencia bajo la posicion ó la existencia.)

EL SER.



En la figura primera, el círculo total que circunscribe los tres círculos interiores, representa el Sér absoluto, y se expresa en la lengua del sonido, con la vocal *o*. El superior de los tres círculos inseritos, representa el Sér absoluto como Sér Supremo bajo la vocal *u*. Los dos círculos

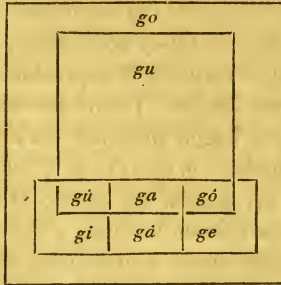
inferiores y entre sí colaterales, representan el Sér del espíritu (con la vocal *i*) opuesto al Sér de la naturaleza (con la vocal *e*). Esta expresion figurada tiene, sobre la desnuda expresion del lenguaje oral, la ventaja de mostrar de una vez los miembros compuestos de todas las oposiciones. Así, los dos círculos inferiores y colaterales *i* y *e*, se cortan en un biángulo curvilíneo, que en una esfera figuraria una lenteja, y representa la union del espíritu y la naturaleza, con la vocal *á*. El círculo superior *u*, corta igualmente los dos círculos *i* y *e*; el uno de ellos es un biángulo que expresamos con la vocal *ú* quebrada y representa schemáticamente el Sér Supremo unido con el espíritu. Pero el mismo círculo superior corta el segundo círculo inferior *e* en un biángulo que expresamos con *ó*, y representa el Sér Supremo unido con la naturaleza.

En este mismo schema se forma naturalmente el triángulo curvilíneo mas interior por el corte concurrente de los tres biángulos *ú*, *ó* y *á*: este triángulo esférico, que reúne centralmente todos los biángulos, es expresado con *a*, y representa el Sér Supremo unido con la union del espíritu y la naturaleza; formando así en la figura el miembro mas interior ó la esfera mas íntima del organismo de los séres en el Sér. La significacion de los espacios inscritos con las vocales indicadas no es arbitraria; está fundada en la idea de la lengua real para el oído, ó la lengua de los tonos, y las usamos, no solo por la brevedad, sino para explicar por ellas el sentido real de los tonos de pecho, ó las vocales en la lengua tónica.

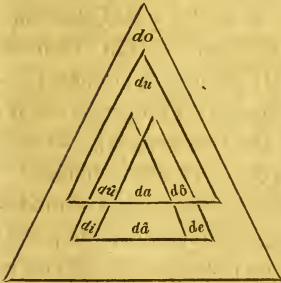
En la idea de esta lengua significamos además la Esencia con la consonante ó tono de corte, *g*, la forma con la consonante *d* y la esencia bajo la forma ó la existen-

cia con la consonante *j*, significaciones que tampoco son arbitrarias.

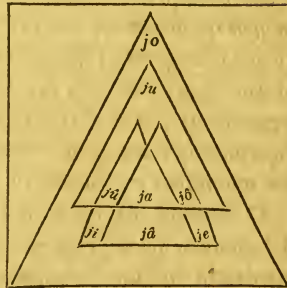
LA ESENCIA.



LA FORMA.



LA EXISTENCIA.



Así, podemos expresar con sílabas la representación de los cuadrados interiores del schema de la Esencia. El cuadrado total, que encierra los dos interiores, expresa la esencia absoluta y es significado con la sílaba *go*; el cuadrado inscrito superior representa la esencia suprema (la

supremidad de la esencia del Sér) sobre toda esencia determinada y sobre toda oposicion, bajo la sílaba *gu*; el primer opuesto de los cuadrados inferiores representa la seidad ó suidad (esencia del espíritu) con la sílaba *gi*; y su colateral opuesto representa la omneidad ó la esencia de todo con *ge*. La esencia sub-y coordinada de la *union* en sus varios términos no necesita expresion, estando declarada por el mismo schema. Lo mismo decimos de la representacion de la forma absoluta con *do* y las esencias particulares formales con *du*, *di*, *de* y las esencias compuestas con *dú*, *dò*, *dá*, *da*. En cuanto al schema representativo de la esencia en la forma, y la forma bajo la esencia, ó de la Existencia, representa el triángulo inscrito en el cuadro la existencia infinita absoluta y es expresada con *jo*; el triángulo superior de los interiores representa la existencia primera (la sobre existencia, la originalidad, el *origen de las cosas*) con *ju*; el uno de los triángulos inferiores colaterales representa la existencia eterna ó el modo eterno expresado con la sílaba *ji*; el opuesto colateral representa al existencia ó el modo temporal expresado con *je*. Los modos compuestos reciben nombres semejantes como los miembros compuestos de los dos primeros schemas.

El schema originario del conocimiento ó de los modos del conocer puede representarse emblemáticamente por el cuadrado con un ojo encima, y en la lengua tónica con la consonante *w*; así, el conocimiento real absoluto se expresa con la sílaba *wo*, y de aquí luego, conservando la significacion antedicha las demás vocales, podemos nombrar en la lengua hablada los modos particulares del conocimiento.

Todo el plan constructivo científico puede resumirse en

esta ley : ve ó conoce el Sér, el Sér Supremo, el espíritu, la naturaleza, el espíritu en la naturaleza — en la esencia, la supremidad, la seidad, la omneidad — la union ; segun la forma ó la posicion, la uniformidad, la relacion, la contencion y la composicion — bajo la existencia, la primordialidad (originalidad), la eternidad, la efectividad, la continuidad — conociendo, razonando, ideando, percibiendo, construyendo. Segun este plan del organismo científico podemos señalar sobre cualquier objeto del conocimiento, á qué parte de la ciencia pertenece, no siendo toda la ciencia mas que el desarrollo sistemático y progresivo de los términos expresados aqui.

En todo lo dicho hemos considerado el conocimiento y la ciencia en sí, sin mirar á la limitacion del espíritu conocedor. Es verdad, que aqui todavía no sabemos científicamente si el Sér-Dios se conoce á sí mismo; pero esto sentado como un presentimiento racional, sabemos, que si Dios conoce, se conoce con vista absoluta y conoce el organismo de los seres en su esencia, y en sus relaciones íntima y plenamente; luego se conoce tambien segun la forma absoluta y la existencia absoluta, y segun el organismo de las formas y existencias determinadas, subordinadas en la existencia absoluta. Si, pues, es dado al espíritu racional desenvolver el conocimiento conforme al plan aqui trazado, debe concertar la ciencia del espíritu y el hombre (hasta donde alcanza) con la ciencia real de Dios; esto es, debe ser verdadera, con la diferencia capital que el Sér ve y penetra absolutamente, de una vez y de presente, á sí mismo y el organismo de los seres hasta el último; pero el espíritu finito necesita primero recogerse de la distrac-

cion sensible, reconocer su propio testimonio, y de aqui sucesivamente elevarse al conocimiento y reconocimiento de Dios, que puede luego determinar en una ciencia verdadera y orgánica; pero sin penetrar nunca del todo, ni medir la infinita profundidad de las esencias y de los seres, y sujeto además al tiempo, al olvido y al error; con la limitacion tambien, que el espíritu finito conoce cada vez solo una parte última del reino de la vida, y aun esta parte no la penetra ni la agota hasta el fin; ni aun en el tiempo infinito se penetra á sí mismo enteramente ni llega á conocer enteramente la historia del último individuo desde su nacimiento por todos sus desarrollos hasta su fin, segun procede del seno de la realidad divina; que por lo mismo, el espíritu finito, respecto á la causacion de la vida en Dios, necesita en parte creer presentir conforme á su conocer, sin poder ver del todo; pues solo Dios penetra enteramente la historia infinita de la vida en lo máximo y en lo mínimo.

Pero, que nosotros, aunque espíritus finitos, conocemos y reconocemos verdaderamente á Dios, en cuyo conocimiento tiene verdad nuestra ciencia, esto lo sabemos con certeza absoluta, habiendo tambien reconocido, que nuestro conocer de Dios en la *vista real* no lo atribuimos única y primeramente á nosotros, sino que es, sobre ser nuestro, un efecto eterno (sub-efecto, virtualidad) de Dios en nosotros como la semejanza racional de Dios mismo. Aunque sabemos, pues, que conocemos y sentimos á Dios, no perdemos por ello la medida, no olvidamos nuestra limitacion, ni abandonamos la circunspeccion científica (1).

(1) Cuando oimos calificar de *panteísta el racionalismo armónico*,

II.

Vengamos á la segunda parte de la cuestion presente, á saber : cómo es el conocer finito, condicional, sucesivo del hombre y la humanidad , y cómo se refiere al saber y

sin motivar este grave título, y tal vez sin saber á punto fijo la significacion de la palabra *panteismo*, nos damos á sospechar que debe mediar ligereza, sino mala fe, en semejante juicio sobre una doctrina que previene como la que mas, tanto el panteismo como el dualismo. El *racionalismo armónico* reconoce la sustantividad de lo finito en la evidencia inmediata, y para nosotros absoluta, de la conciencia, fundando sobre ella la ciencia analítica en un proceso continuo de percepcion é *induccion*, precedente al de *deduccion* y concertado después con este en la *construccion*, aplicada consecuentemente á todas las ciencias, y señaladamente á las morales, las filosófico-históricas y las religiosas. Cierto, que la sustantividad de lo finito y del Yo no es la absoluta ni es la primera, sin fundamento en su género, lo cual, sobre contradecir á la cualidad de finito, fuera inconciliable con la sustantividad de Dios, el uno, infinito, absoluto; sino que es sustantividad y sustancialidad segunda, pendiente, *en este orden*, de la sustancialidad absoluta de Dios y á ella subordinada. La idea de sustancialidad, ó mejor, de sustantividad (suidad, propiedad de ser un Sér de suyo y como él mismo sus propiedades y estados) no excluye absolutamente la dependencia y relacion en este orden de la esencia, como la unidad real de los individuos naturales no excluye ni niega la relacion múltiple con otros de su género, ni excluye tampoco la unidad real de los géneros y la de la naturaleza misma, antes es su homogénea inferior en esta esencia de la unidad; y la unidad real del *dos*, ó del *tres*, ó de la *decena*, no excluye la unidad real y en su género absoluta del número, antes es su homogénea finita y subordinada. La idea del Sér real y positivo, uno, infinito, absoluto, afirma absolutamente las ideas de séres esenciados y fundados en el Sér; cada cual por consiguiente uno, sustantivo entero en sí, pero no absoluta é infinitamente, sino *en, bajo, mediante* el Real infinito absoluto-Dios. Y, así como la unidad y sustantividad esencial de

ciencia absoluta. En esta pregunta nos detendremos poco, porque toda la indagacion hasta aquí y su resultado

la naturaleza no suprime ni resuelve en sí, sino antes bien afirma y sostiene la unidad y sustantividad del individuo natural que tiene en la naturaleza su fundamento inmediato de ser, y de las propiedades á él solo peculiares, y á ningun otro individuo natural comunes; así, el Sér, en su unidad y sustancialidad absolutas no niega ni excluye, ni menos resuelve en sí la unidad y sustancialidad de los seres finitos, antes esencia, y afirma y conserva la unidad y sustantividad de todos y de cada uno, con la que es cada cual el propio que es y no otro, y es el fundamento sustancial de sus propiedades, á él solo peculiares y á ningun otro comunes. Hay en la absoluta realidad y positividad de Dios un *orden real* de la sustancialidad, como lo hay de la unidad, de la totalidad y de todas las esencias, cada orden segun el modo de la esencia que expresa. Porque, Dios es el real y positivo, el uno infinito absoluto, no el *solo*, el *aislado*, el *negativo*; no es la unidad abstracta de Parménides, ni la unidad mística de Plotino, ni la sustancia solitaria y estéril de Spinoza, impotente á fundar sino atributos y modos solo á ella propios, solo en ella reales; sino que, pues es el Real y positivo absoluto, pone y afirma en su unidad, sustancialidad, totalidad, la realidad, unidad, sustancialidad, totalidad finita, cuanta cabe en el Sér, que es cuanta podemos pensar (pues otra unidad y sustantividad contrapuesta al Sér seria contradictoria, y otro pensamiento nuestro no fundado, sino opuesto al pensamiento del Sér fuera irracional). Sobre la diferencia real y sustancial (cuanta cabe en la idea absoluta de sustancia) entre el mundo y Dios, como el Sér *Supremo*, reina la realidad, unidad, sustancialidad absoluta del Sér, que no niega, sino que esencia y funda esta y toda diferencia real. Esta doctrina profesamos y no otra, y la profesamos sin vacilar por calificaciones, que tienen su ocasion en una imperfecta inteligencia de la palabra sustancia (á la que se presta sobrado el nombre impropio y vago), y de las relaciones peculiares á este orden de la esencia; como tambien en una incompleta y abstracta concepcion de Dios, como un *término* de nuestro pensamiento subjetivo, cuando es el concepto absoluto, igualmente superior al concepto puramente subjetivo y al puramente objetivo, el fundamental, no solo de nuestro razonamiento,

contiene la respuesta. Desde luego, y enteramente, es la limitacion lo propio del conocimiento y de la ciencia del

sino de todo nuestro pensar, la virtud inmanente de nuestra razon, el supuesto absoluto de todas nuestras ideas, aunque no lo sepamos y aunque con impotente voluntad no queramos pensarlo ni reflejar en él. Esta doctrina la profesan, aunque por otro medio y criterio, y no siempre con rigurosa consecuencia, autoridades no sospechosas al sano sentido comun: San Pablo: *Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia*. San Agustiu: *Religet religio nos ei a quo sumus, per quem sumus, et in quo sumus... Deus in quo et a quo et per quem vera sunt que vera sunt omnia* (*De vera relig.* c. 55, 113, *Solit.* I, 3). San Anselmo: *Ex ipsa summa essentia, et per ipsam et in ipsa sunt omnia*. (*Monol.*, c. 5, 13, 14.) *Omne quidquid est, per unum aliquid esse necesse est*. (*Id.*, c. 3, 4); cuya doctrina concierta el santo, no sin esfuerzo, con la creacion de la nada, comparando este nada con el pobre que es hecho rico, y reconociendo precedentemente en Dios las ideas ó tipos de las cosas. Nic. Mallebranche se explica sobre la idea de Dios de este modo: «No debemos decir que Dios es espiritual á la manera que concebimos los espíritus, pues que la materia tiene tambien relacion á alguna perfeccion que es en Dios... El nombre verdadero de Dios es: *El que es*, el Sér sin restriccion, todo sér, el Sér infinito universal.» (*Recherch. de la verité*, lib. 3, 2.^a part. c. 9.) Y ampliando Feulon este sentido, dice, después de refutar á Spinoza. «El Ser es infinito por intension, no por coleccion; lo que es uno es mas que lo que es muchos... Yo concibo un Sér que es soberanamente uno y soberanamente todo; no es formalmente ninguna cosa singular; es eminentemente todas las cosas en general... Dios es verdaderamente en sí mismo todo lo que hay de real y positivo en los espíritus, todo lo que hay de real y positivo en los cuerpos, todo lo que hay de real y positivo en las esencias de todas las otras criaturas posibles... Tiene todo el sér del cuerpo, sin ser limitado al cuerpo, todo el sér del espíritu, sin ser limitado al espíritu... Es de tal modo otro Sér, que tiene todo el sér de cada una de las criaturas, pero quitando el limite que las restringe... Se sigue de aquí, que el Sér infinito, no pudiendo ser limitado á ninguna especie, Dios no es mas espíritu que cuerpo, ni cuerpo que espíritu; porque quien dice estos dos géneros

espíritu finito, sea de cada individuo, sea de muchos y de todos los espíritus finitos. En esto, pues, se distingue

de sustancias, dice una diferencia precisa del Sér, y por consiguiente, un límite que no puede convenir al Sér universal... Si él (Dios) fuera espíritu solo, esto es, determinado á este género particular de sér, no tendría ningún poder sobre la naturaleza, ni ninguna relación á todo lo que ella contiene... Mas, cuando lo concibo en este género que la escuela llama *trascendental*, como al que ninguna diferencia puede degradar de su simplicidad universal, concibo que puede igualmente sacar de su sér simple é infinito los espíritus, los cuerpos, y todas las otras esencias posibles que corresponden á los grados infinitos de sér.» (*Traité de l'exist. de Dieu*, 2.^a part., c. 3, 5.)

No nos estraña, sin embargo, que en la conversacion libre aun de hombres ilustrados y sinceros, se forme y autorice el prejuicio antedicho acerca de esta, como se forman otros acerca de otras doctrinas filosóficas, y aun de toda la filosofía; porque á mas de la dificultad de concebir y sistematizar las ideas puras de la razon sobre las nociones abstractas del entendimiento, y las representaciones aisladas de la fantasía, el comun de los hombres se inclina mejor á seguir el pensamiento ajeno que el propio en las cosas que no interesan poderosamente su atencion. Pero, sí es extraño que escritores y filósofos de profesion autoricen tales prejuicios con olvido, á lo menos, de todo sano criterio, y aun sin el debido respeto á la conciencia y veracidad científica. Un ejemplo de esto hallamos en el libro, que con el título de *Historia de la filosofía*, forma la última parte de la *filosofía elemental*, por el Pr. D. J. Balmes.—En esta obra, y en la cuarta parte citada, leemos acerca del sistema de Krause. «En la escuela de Krause se comienza por radicar la metafísica en la idea del sér, no solo en cuanto contiene el significado comun del verbo ser, sino en cuanto comprende todos los séres con todos sus atributos (fól. 190; párrafo 348).» Hay mas de un error en estas palabras. Si se refiere el Pr. Balmes á Krause mismo (puesto que la escuela, como persona moral, ni escribe, ni formula doctrinas textuales, ni profesa en comun, sino unidad de principios y sentido, mediante la conviccion de cada miembro, y la libertad de exposicion), contestamos: que ni Krause comienza la metafísica en *general*, sino por la ciencia analítica

esencialmente el conocer de los espíritus finitos del conocer infinito y de la ciencia infinita, que no es otra que

ca; ni Krause *radica* (esto es, funda) la metafísica (en la ciencia sintética), en la *idea del Sér*, sino en el conocimiento absoluto del Sér ante el espíritu por virtud de su propia evidencia, no por virtud de nuestra *idea de él*; ni Krause entiende aquí por Sér todos los séres con todos sus atributos, sino el Sér uno infinito, absoluto, y Sér supremo sobre todos los séres; lo cual hubiera podido comprobar el Sr. Balmes, antes de juzgar, mediante la lectura de las obras de Krause, que ni son pocas, ni pecan de inconsecuencia.—Mas, si atribuye esta doctrina á H. Ahrens (puesto que el censor no parece haber leído á Krause), contestamos, que no ha leído atentamente la obra que cita de este autor (*Curso de filosofía*, dos tomos, París 1836); porque, de otro modo, hubiera hallado en el texto continuo de la Lección 10 sobre este punto lo siguiente: «en la clara inteligencia de las nociones del sér, de lo infinito y de lo finito... analizadas *preliminarmente*... sacándolas de la vaguedad con que las piensa el entendimiento vulgar... combinando las nociones con las cosas, llegamos á concebir el Sér Supremo... Dios que no es un agregado ó un compuesto de todos los séres, no es el todo, el *pan*, sino que es ante todo el uno, y esta manera de concepcion no establece el panteísmo, sino ante todo, el monoteísmo... Esta unidad constituye para Dios una manera de existir fundamentalmente distinta de la de la naturaleza y del espíritu... queda unitaria, y Dios queda el idéntico, sin dividirse en las existencias particulares... es un Sér *en sí y para sí*, lo que constituye su Personalidad una infinita absoluta, y en esta personalidad se distingue de todos los séres finitos é individuales.» De este texto enlazado resulta lo contrario de lo que el Pr. Balmes quiere que resulte del texto aislado que él cita; á saber: que la idea de sér en que se *radica* la metafísica, es la idea del Sér uno infinito absoluto, y Sér supremo esencialmente distinto, en su unidad, de todos los séres: que la *noción de sér*, en el pasaje citado por el censor, es la noción subjetiva, abstracta de sér en la inteligencia comun, y cuyo *análisis preliminar* nos *prepara* á la idea absoluta del Sér, y Sér supremo, pero no la funda ni radica, que es adonde el censor quiere torcer el sentido de Ahrens; antes al con-

la ciencia de Dios. Pero, en que el espíritu finito bajo el conocimiento verdadero, esto es, esencial, de Dios, puede determinar progresivamente, hasta un límite siempre ampliable, este conocimiento conforme al plan científico; en esto es el espíritu finito, no ciertamente igual á Dios, pero semejante á Dios, y concierta su conocimiento con la verdad divina.

A esta general limitacion del conocimiento y de la ciencia finita se añade la limitacion particular, que nos afecta como hombres, á saber, que en la vida histórica comienza cada uno su conocimiento desde el propio olvido y el olvido de Dios. Todo hombre que nace en esta tierra y en la historia presente, vive distraido en los sentidos; porque ante todo, necesita conocer y regir su cuerpo, entender el uso de los miembros del cuerpo, interpretar y ejercitar los sentidos; necesita mediante la percepcion sensible y el uso acertado de sus fuerzas, conocer la naturaleza en su individualidad y en la relacion á su cuerpo mismo, mediante el cual se manifiestan otros espíritus y comunican con él individualmente por el lenguaje, cuya inteli-

trario, es aquella nocion abstracta, fundada y radicada en esta idea absoluta.—Y como si esto no bastára, ni el censor se contentára con la ligereza del juicio antedicho, concluye el texto citado al principio, figurando en boca de H. Ahrens esta singular argumentacion: «Entendemos por sér el conjunto de todos los séres; es así, que el sér es uno, ó tiene por atributo la unidad; luego todo el conjunto de los séres es un solo sér .. el sér es todo; el sér es uno; luego todo es uno.» (párrafo 350). A lo cual añade dogmáticamente Balmes: «así dejamos rota la cadena del raciocinio de Krause; no puede dar un paso... edifica en falso todo lo restante». Quédese, pues, aquí tambien nuestra critica, y juzgue el público científico de semejante manera de citar y censurar, pues nosotros no nos atrevemos á calificarla.

gencia es otra larga y difícil cuestion para el hombre ; con todo lo que, y entretanto se olvida de sí mismo y del conocimiento fundamental , y necesita largo trabajo para volver á él , y rehacer en él toda su ciencia.

Y estas limitaciones en la educacion de cada hombre, se reproducen en los pueblos, en su vida histórica sobre la tierra. Viven estos hoy todavía preocupados en el conocimiento sensible, y no se elevan mas allá del conocimiento general abstracto (por nociones comunes) ; su espíritu y su ánimo están aun sobrado inclinados al placer y al dolor inmediato, cuyos impulsos determinan luego la voluntad del mayor número. Sin embargo, y sobremirando toda la historia hallamos, que la aspiracion á la ciencia influye sensiblemente desde siglos há sobre los pueblos mas cultos, y que un ensayo tras otro se acercan al camino derecho de indagacion, y á la pureza y universalidad del sentimiento humano, que debe acompañar á la claridad del conocimiento. Por este medio vuelven poco á poco, individuos y pueblos, al reconocimiento de sí mismos, y se elevan de aquí por grados, ayudados en parte por su historia misma, al conocimiento de Dios, realizando así en el hecho histórico la parte primera ascendente (inductiva) de la ciencia humana, que es en el espíritu finito y en nuestro estado histórico, la condicion de la ciencia sintética.

Para todo espíritu que nace sin la memoria de otro tiempo y vida anterior á esta presente, distraido además en la sensacion, olvidado del conocimiento de Dios y del organismo de los seres, y hasta de su propio testimonio, dividido frecuentemente y en lucha interior entre su sentimiento y su voluntad, es absolutamente necesaria la par-

te analítica ó subjetiva de la ciencia para restablecer la unidad interior, la propia posesion y el conocimiento inmediato, desde donde pueda elevarse á la unidad del conocimiento absoluto, y concebirlo en la razon. Así sucederia y deberia suceder, aun cuando, nacido el sugeto en una humanidad mas adelantada y perfecta que la nuestra, recibiera desde la infancia las verdades fundamentales; pero mucho mas cuando nace en una humanidad menos perfecta que se educa todavia, que no ha llegado al conocimiento claro (científico) de Dios, en la que por tanto el hombre necesita ó seguir con propio esfuerzo la parte analítica de la ciencia, ó rehacerla bajo la direccion de un maestro.

Por lo mismo, hemos de distinguir en la educacion histórica del espíritu finito, la ciencia analítica comunicada por maestro con arte doctrinal, y bajo el conocimiento del principio, de los ensayos emprendidos por la razon comun filosófica (historia de la filosofía) dentro de la historia y la cultura humana, sin maestro ni guia doctrinal, y por lo mismo no sistemáticos ni regulares, mezclados con opiniones y prejuicios, ó pasion, y en los que se ejercita laboriosamente el espíritu, y aprende con su propia experiencia, antes de llegar á su fin intelectual, el conocimiento de Dios en la razon. Estos ensayos repetidos, rehechos, reformados sin cesar en todo el curso de la historia, enlazados entre sí y motivados por un mismo fin último, merecen especial estima y estudio, como la historia viva de la razon finita en su tendencia á asemejarse á la razon infinita, y á reflejarla en su conciencia.

Pero, cuando el espíritu renace al conocimiento: el *Sér-Dios*, y forma en este principio el plan de la ciencia, pue-

de entonces desenvolver el conocimiento, como un todo sistemático y orgánico de su género. Entonces el conocimiento analítico es poco á poco incluido é informado dentro de la ciencia total; porque todo lo conocido analíticamente en pura percepcion, es reconocido bajo el principio en forma de deduccion, y con certeza absoluta; la percepcion ó intuicion forma ya parte esencial de la construccion científica, y traciende por todo el sistema de la realidad. Así, todo el conocimiento analítico es una anticipacion subjetiva de la ciencia una y orgánica, en fuerza de la analogía divina de todo sér particular, y reconocida luego por el espíritu en su relacion al Principio.

Por esto, cuando el espíritu llega al conocimiento real, cesa la diferencia entre ciencia analítica y sintética, la primera como *exterior* á la segunda; porque entonces se muestra la ciencia como un todo y un pensamiento orgánico, una iluminacion interior del espíritu, y el contenido de la ciencia analítica, formado primero en pura percepcion, y después en pura deduccion, es igualmente una esfera particular de la ciencia, y como tal es recibida en ella y desenvuelta sistemáticamente.

III.

Restan algunas observaciones sobre el conocimiento y la ciencia del espíritu finito.

Primera: el presentimiento del Sér ó de Dios es inmanente en todo espíritu racional, y es en el espíritu mismo el fundamento de todo su conocer, de todo su presentir, creer, opinar; y siendo todo objeto cognoscible análogo á la esencia del Sér ó á la divinidad de Dios, y pudiendo por tanto ser percibido tambien en sí propio (en

su seidad y sustantividad), puede el espíritu racional comenzar su reflexión y su ciencia desde cualquier objeto; pero donde quiera que comience la indagación, nace al punto la cuestión de la certeza, y con ella la necesidad de hallar un conocimiento absolutamente cierto que lleve en sí mismo su verdad. Siguiendo el espíritu esta dirección, halla primero la certeza inmediata de la percepción *Yo*, bajo la cual forma la primera parte principal de la ciencia humana, que, bajo el conocimiento del principio, es recibida luego en la construcción científica.

Segunda: El orden del conocimiento es en sí el orden de los seres y de las esencias; pero el espíritu finito, cuya ciencia es sucesiva, solo forma el conocimiento parcial y temporalmente. Con todo, este orden temporal del conocimiento debe asemejarse al orden real, y no influye en la demostración de la verdad; así, el espíritu se atiene al orden real de lo conocido, y el modo temporal de alcanzarlo tiene en este respecto un valor solo histórico, aunque necesario en la limitación de nuestra inteligencia. La sucesión temporal del pensamiento no muda la relación real del conocimiento; aunque con pensamiento y conocimiento temporal, conocemos sin embargo la verdad en su razón eterna, y con certeza superior al tiempo y a nuestra limitación. Aun viviendo en la sucesión del tiempo, tocamos y nos apoyamos en el *presente* igual de la eternidad.

Tercera: También la vida finita ó la vida individual, histórica, es y sucede por motivo de la vida real absoluta, y debe ser, como parte orgánica de la ciencia, objeto de indagación, habiendo ya reconocido, que todo ser particular, y también la vida histórica es esencial y real

en el *Sér*, aunque en su última individualidad nos es conocida por el sentido. Pero, pues en lo temporal é individual se manifiesta lo eterno, lo supremo y lo absoluto, se sigue que la vida ó la historia (en el amplio sentido), solo es conocida en su plena verdad, cuando es conocida bajo el principio absoluto, bajo el conocimiento de Dios, y es fundada en la ciencia de las ideas y guiada por ellas. Sin la ciencia de las ideas falta á la ciencia de la vida su luz, falta al espíritu su ojo científico. Sin contemplar las ideas, sin conocer los fundamentos, los principios, sin conocer á Dios, no ve el espíritu en la historia mas que la última individualidad cada vez, el lado limitado y accidental, ó á lo mas conoce las relaciones de la vida con su placer y su dolor, y con los fines temporales.

Aquí hallamos el fundamento de la *fe racional* en el espíritu, esto es, la conviccion que la vida toda y todo lo particular en ella, la historia, es y sucede *bajo* Dios, *mediante* Dios, aunque en este lugar no conocemos todavía á Dios como sér infinitamente libre, causal y eficaz en el tiempo (como Providencia). Pero, en la total y general subordinacion de la vida finita bajo la vida infinita se encierra el fundamento de la fe racional humana. Y, aunque el filósofo no pueda concertar siempre cualquier suceso ó accidente de la vida con la esencia de Dios, está, sin embargo, seguro de este concierto, y concibe bien su ignorancia como limitacion del sér finito. Así, bajo la certeza absoluta de Dios y de la vida, y la causalidad divina sobre la vida finita, permanece en medio del mal y la desgracia histórica firme en la fe del bien y del buen fin. Mas aquel cuya fe se apoya solo en el sentimiento que acompaña al vago presentimiento, duda fácilmente y va-

cila ó cede al sentimiento del dolor, ó á la impresion del mal en la vida.

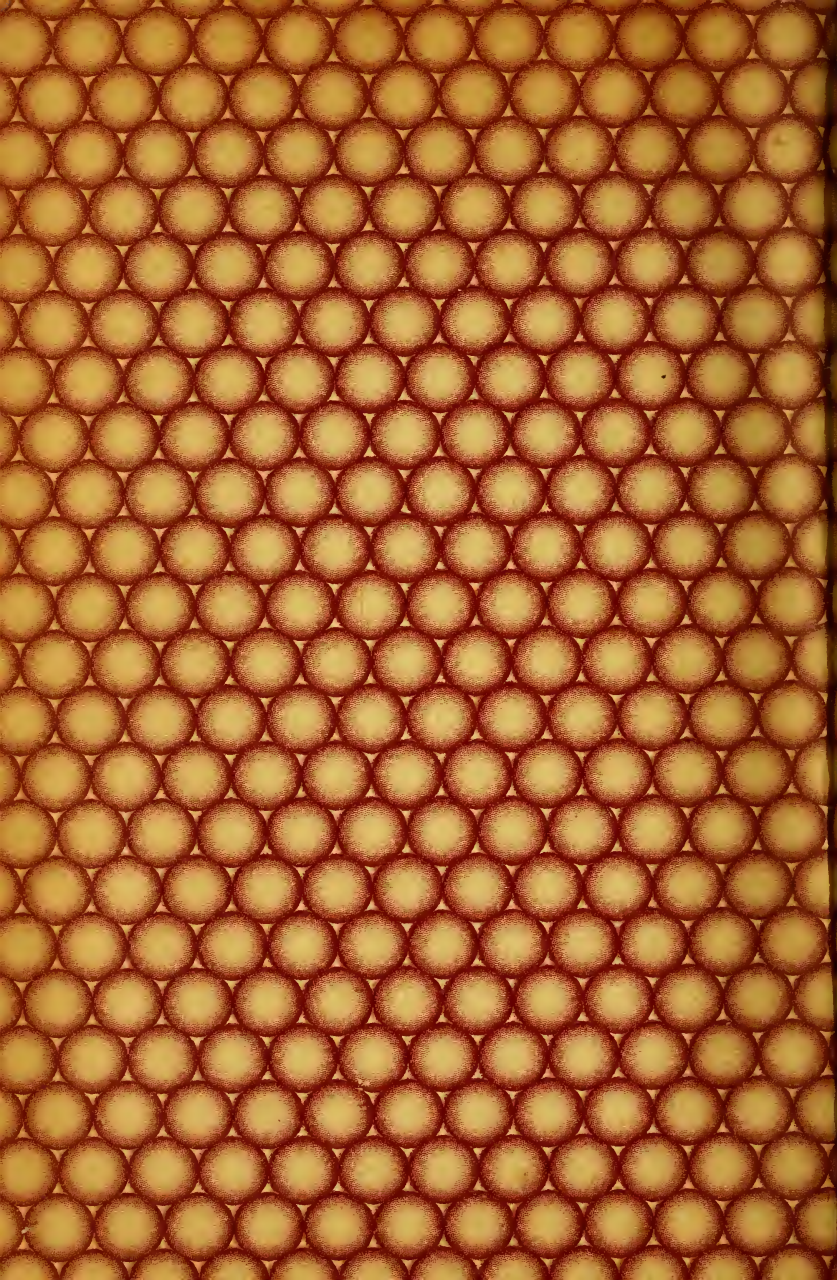
Cuarta: La limitacion del espíritu finito en el conocer, consiste, no en que solo conozca el objeto finito, porque el espíritu racional vé y conoce el Sér como el infinito absoluto, y conoce en la razon lo infinito de todo género y grado; sino que consiste en que su ver y conocer, como conocimiento suyo, es finito; que así, tanto el objeto infinito como el finito, solo lo conoce de modo finito.

Quinta: La condicion y forma primera del conocimiento científico, es vista inmediata, *evidencia* en percepcion propia (intuicion); luego es discurso, razonamiento, que envuelve y debe mostrar últimamente su fundamento superior en la vista absoluta (*evidencia* racional); por último, y bajo el conocimiento absoluto, es la ciencia demostrativa y constructiva, esto es, orgánica (un organismo intelectual adecuado al organismo de la realidad, verdadero).

INDICE.

	<u>Pág.</u>
Introduccion.‡.	1
I. Reflexiones preliminares.	1
II. Consideraciones generales.	16
III. Análisis.—El conocimiento : Yo.	28
IV. El principio de la ciencia , analítica.	40
V. El Yo en sus propiedades fundamentales.	52
VI. El Yo en su interioridad.—Conocimiento analítico del cuerpo.	64
VII. Conocimiento analítico de la naturaleza.	77
VIII. Conocimiento analítico de otros sugetos humanos.	92
IX. Conocimiento analítico del espíritu.	107
X. Percepcion analítica del tiempo.—El mudar.	127
XI. Percepcion analítica del tiempo. — La forma del mudar.	142
XII. Conocimiento analítico de nuestra causalidad. — El concepto del fundamento y la causa.	158
XIII. Conocimiento analítico de nuestra causalidad. — La potencia ; la actividad.	172
XIV. Relacion entre la potencia y la actividad.	198
XV. Percepcion analítica del conocer , el sentir , el que- rer en sus relaciones mútuas y con el Yo.	207
XVI. Percepcion analítica del conocer. — Declaracion del concepto y hecho del conocer y pensar.	229
XVII. Percepcion analítica del conocer. — Qué conozco y pienso yo.	245

XVIII. Segunda cuestion analítica del conocer. — Bajo qué cualidad conocemos el objeto.	265
XIX. Percepcion analítica del conocer. — Tercera cuestion. — Cómo conozco yo. — Fuentes del conocimiento. — Conocimiento sensible.	299
XX. Percepcion analítica del conocer. — Tercera cuestion: cómo conozco yo. — Fuentes del conocimiento. — Conocimiento inteligible.	327
XXI. Verdad objetiva del conocimiento absoluto. — Principio real de la ciencia.	345
XXII. Percepcion analítica del sentimiento. — En su unidad: en su interior variedad.	370
XXIII. Percepcion analítica de la voluntad. — En su unidad: en su interior variedad.	396
XXIV. Relacion del mundo y del Yo en Dios.	413
XXV. Doctrina de la ciencia. — Órgano científico. — Leyes lógicas.	429
XXVI. Doctrina de la ciencia. — Metodología. — Operaciones lógicas.	450
XXVII. Metodología. — Funciones lógicas.	480
XXVIII. Doctrina de la ciencia. — Metodología. — Funciones lógicas. — Deduccion, intuicion, construccion.	503
XXIX. Doctrina de la ciencia. — Arquitectónica, ó plan constructivo científico.	535



Krause, Karl Christian Friedrich.

B

4568

S3 Z52



3 9097 00098421 2

Krause, Karl Christi

1860-

Sistema de la filosofia :

B

4568

.33

Z52

**BRANDEIS UNIVERSITY
LIBRARY**



